KONGO-OVERZEE

TIJDSCHRIFT VOOR EN OVER BELGISCH-KONGO EN ANDERE OVERZEESE GEWESTEN

ONDER REDACTIE VAN PROF. DR A. BURSSENS, UNIVERSITEIT TE GENT
MET DE MEDEWERKING VAN DR E. POSSOZ EN DR A. E. MEEUSSEN

XVIII (1952), 2-3

INHOUD : L. Stappers, *Eerste geluiden uit de Luba-poëzie*, blz. 97.
L. Viaene, *L'organisation politique des Bahunde* (II), blz. 111.
A. Burssens, *Eerste Kiluba-vertelsel*, blz. 122.
J. Mertens, *La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux* (suite), blz. 130.
P. J. Vandenhoutte, *Poro en masker*, blz. 153.
L. Stappers, *Het toonsysteem van het Buina Milembwe*, blz. 199.
K. Dillen, *De groet bij de Bena Kanyoka*, blz. 243.
Pr. Denolf, *Een Kongolese stam die de „Bruidschat" niet kende. De Balualua (Kasayi)*, blz. 249.
Bij een feestboekje over Jan van Riebeeck en een jonge natie, blz. 263.
Boekbeoordelingen, blz. 266.

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September, in afleveringen van 96 bladzijden.

Prijs per jaargang : voor België, Belgisch-Kongo en het buitenland fr. 185.

Voor abonnementen en advertenties wende men zich tot de Uitgeverij De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerpen. Postcheckrekening 173.45 — Telefoon 39.36.51 en 39.36.54 — Bankrekening : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerpen.

Alle bijdragen, briefwisseling en ruilnummers te zenden naar de redactie : Prof. Dr A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

Ieder auteur is verantwoordelijk voor zijn bijdrage ; hij heeft recht op 20 overdrukjes. Boeken en studies naar de redactie gezonden, worden besproken.

KONGO-OVERZEE paraît 5 fois par an en fascicules de 96 pages.

Prix de l'abonnement annuel : pour la Belgique, le Congo belge et l'étranger frs. 185.

Les abonnements et les annonces sont reçus par la maison d'édition De Sikkel, 116 *Lamorinièrestraat, Anvers (Belgique). C. C. P.* 173.45 — *Tél.* 39.36.51 *et* 39.36.54 — *Banque : Société Belge de Banque,* 30 *Arenbergstraat, Anvers.*

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée au directeur de la revue : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, *Mariakerke-lez-Gand (Belgique).*

Les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les collaborateurs ont droit à 20 *tirages à part. Il sera rendu compte de tout ouvrage qui aura été envoyé à la rédaction.*

KONGO-OVERZEE is issued five times a year in copies of 96 pages.

Subscription : for Belgium, foreign countries and Belgian Congo : frs. 185.

Subscriptions and advertisements should be sent to De Sikkel, Lamorinière-straat 116, Antwerp (Belgium). Banking account : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerp.

All information and contributions should be sent to : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke (Ghent), Belgium.

Contributors alone are responsible for expressed opinions. They will be presented with 20 reprints of their articles.

EERSTE GELUIDEN UIT DE LUBA-POËZIE

door Leo Stappers, C. I. C. M.,
Kamponde (College), Kasayi

In de laatste jaargangen van het maandblad *Nkuruse* zijn reeds verschillende gedichten in het Tshiluba gepubliceerd, die van een bewust zoeken naar eigen vormschoon getuigen. Voor alwie zich met Bantoe-poëzie bezighoudt, zijn deze experimenten buitengewoon interessant ; zij tonen o. m. de talrijke mogelijkheden die iedere toontaal biedt.

In dit opstel willen we niet de beelden en figuren ontleden, waarmee de dichterlijke vorm een gegeven schildert, maar wel het muzikale element dat ons veropenbaard wordt door rhythme en melodie.

Onder degenen die de natuurlijke toonmelodie in hun taal trachten te kanaliseren in een eigen metriek, citeren wij er slechts drie : Brunon Kabwe en Pierre Bunduki, groot-seminaristen, en Remi Ngandu, broeder-onderwijzer aan de Normaalschool te Mikalayi. Onder hen vertoont de laatste ongetwijfeld de meeste technische vaardigheid.

In het Grieks en Latijn was het voornaamste element voor de versbouw waarschijnlijk het quantitatief accent (het onderscheid in lange en korte syllaben) ; in de moderne Westeuropese talen domineert het dynamisch accent (de verdeling in beklemtoonde of onbeklemtoonde syllaben) de metriek. In het Tshiluba echter moet de versleer gebouwd worden op het muzikaal accent, op de oppositie tussen hoge en lage grondtoon. In het modern Nederlands en Duits is de *hoge* beklemtoonde klankgreep (de twee factoren gaan samen) het voornaamste voor de structuur of rhythmische opbouw van het vers ; in het Tshiluba neemt de *lage* toon (zonder beklemtoning) deze leidende functie waar. Daar het Tshiluba een reversief toonsysteem heeft tegenover de grote meerderheid der Bantoetalen, zal het elders wel de hoge toon zijn.

Aangezien het Tshiluba een syllabische toontaal is, heeft elke klankgreep ofwel een hoge ofwel een lage grondtoon. Deze grondtonen kunnen in een bepaald aantal combinaties voorkomen. De opeenvolging in oppositie of juxtapositie van hoge en lage grondtonen noemen we toongroepen. De regels voor de prosodie in het Tshiluba vallen samen met de wetten voor de phonematische structuur, doch vooral in zover hier de toongroepen behandeld worden. De toongroepen in een taal geven de keus uit de mogelijke toonverbindingen zoals die door de sprekers gedaan wordt. Uit de mogelijkheden doet elke taalgemeenschap een selectie.

De toongroepen zijn dus het natuurlijk materiaal in de taal welke de dichters gebruiken om volgens een bepaald schema verzen op te bouwen. De metriek is gefundeerd op de combinaties van de syllabische grondtoon, de rhythmische verbindingen van toppen en dalen, van hoge en lage tonen. Dit schema of metrum in het vers valt in het Tshiluba samen met de toonmelodie.

In beginsel zouden derhalve rhythmische schemata of toonmelodies mogelijk zijn. Zelden echter gebruikt men eenzelfde melodie voor meer dan twee verzen, omdat het gedicht hierdoor, volgens de smaak der Baluba, te eentonig zou worden. Praktisch komt men bij de grootste technische begaafheid een m e l o d i s c h p a r a l l e l i s m e tegen. Dit bestaat hierin dat de tweede versregel juist dezelfde toonmelodie heeft als de eerste, en de vierde weer dezelfde als de derde, doch één en drie verschillen onderling. Dit procédé is niet geheel nieuw, want het bestond reeds in de gesproken woordkunst. Iedere Muluba kent toonraadseltjes, waarin het antwoord juist dezelfde melodie heeft als de vraag.

Laten we dit melodische parallelisme illustreren met een voorbeeld uit een gedicht van Remi Ngandu :

Mo·yo wà Ye·zù mulundà wa même, (˗˗ _ ˗ _ ˗˗ _ ˗˗ _ ˗)
Ikàlà wanì wa matùku ônso ; (˗ _ _ ˗ _ ˗˗ _ ˗˗ _ ˗)

verder :

Mo·yo Munsanto wà Mupàndishi, (˗˗˗˗˗ _ ˗ _ ˗˗)
Mpokolo wa buakàne nè luse, (˗˗˗˗˗ _ ˗ _ ˗˗)

Als tweede vorm zou men het r h y t h m i s c h p a r a l l e l i s m e kunnen noemen. Dit bestaat hierin dat twee verzen een gelijk aantal dalen of lage tonen tellen, alhoewel de plaats en aantal hoge tonen verschilt. Dit parallelisme is dus minder vol-

ledig en baseert zich enkel op het hoofdkenmerk. Een voorbeeld uit een vers van Pierre Bunduki :

kàdì kakàyi kuimba (_ _ ˉ _ ˉ ˉ ˉ)
buà kukèba mito·yi (_ ˉ _ ˉ ˉ ˉ ˉ)

elders :

mo·yo au, Tshilubà mulenga (ˉ ˉ ˉ ˉ ˉ ˉ _ ˉ ˉ ˉ)
ngakuilu mubòte bu tshiko·ku (ˉ ˉ ˉ ˉ _ ˉ ˉ ˉ ˉ ˉ)

Als laatste kenmerk en steeds vereiste vinden we een m e l o d i s c h e i n d r i j m, dat hierin bestaat dat een variërend aantal klankgrepen aan het vers-einde dezelfde toonmelodie vertoont. Men zou dit ook onvolledig melodisch parallelisme kunnen noemen, doch deze term wordt beter gebruikt als het verschijnsel zich voordoet aan het begin van het vers.

Dit melodisch eindrijm kan twee tot alle klankgrepen van een vers omvatten. In het laatste geval echter komt men weer tot volledig melodisch parallelisme. Hier enige voorbeelden uit gedichten van Brunon Kabwe :

Dîba we, Nkolesha bià mu mpàta (ˉ _ ˉ ˉ | ˉ ˉ ˉ _ | ˉ _ ˉ)
Dîba we, Kamenesha bikùna (ˉ _ ˉ ˉ | ˉ ˉ ˉ ˉ | ˉ _ ˉ)
...
Wêwe... màsa·mà tshiondapa àmwè (ˉ _ ˉ _ ˉ _ ˉ ˉ | ˉ _ _)
Mawe·ja buà dîbà dièbè tuanìshì (ˉ ˉ ˉ _ ˉ _ _ _ _ | ˉ _ _)
...
Ma·mù wanì munsa·mìne (ˉ _ ˉ _ ˉ ˉ | _ ˉ)
Ma·mù wanì munkèngèle (ˉ _ ˉ _ ˉ | _ ˉ)

Om een goed gebouwd vers te hebben, zouden minstens paarsgewijs de regels een zelfde aantal klankgrepen moeten tellen. Op dit algemeen beginsel vinden we echter nog uitzonderingen, waarschijnlijk ten gevolge van een onvolmaakt meesterschap. Ook van de lengte van de syllaben geven de experimentatoren zich nog te weinig rekenschap. Deze twee voorwaarden, waaraan het Tshiluba gemakkelijk kan voldoen, verhogen in grote mate het acoutisch effect.

Vinden wij deze eigenschappen niet terug in een vers, dan kan men ze onderbrengen onder de „vrije verzen", doch dan zijn zij rhythmisch niet te onderscheiden van poëtisch proza.

Ofschoon gewoon rijm gemakkelijk zou kunnen aangewend worden, beschouwen de meeste dichters het als overbodig en laten zij het met opzet achterwege. Wij kennen slechts één vers waarin rijm gebruikt wordt, getekend door Priester Nk. E.

1. Remi Ngandu of het Melodisch Parallelisme

Mo·yo Munsanto wà Ye·zù

Mo·yo wà Ye·zù mulundà wa même, (¯¯_¯_¯¯_¯¯_¯)
Ikàlà wani wa mafùku ônso ; (¯__¯_¯¯_¯¯_¯)
'Nsha·lè kukunanga, (_¯_¯¯¯¯)
'Mbengè dikupenda. (_¯_¯¯¯¯)

'Undongèshè lutù·lù bu luèbè, (_¯__¯__¯__)
Nè bupwekèle kùdi bakwètù ; (_¯¯_¯__¯__)
Nsendà to, àmu kane·mu, (¯_¯_¯¯¯¯)
Tshi·ji nànsha, àmu dinanga. (¯__¯_¯¯¯¯)

Mo·yo Munsanto wà Mupàndishi, (¯¯¯¯¯_¯_¯¯)
Mpokolo wa buakàne nè luse, (¯¯¯¯¯_¯_¯¯)
'Utuitàbè, ùtuûmvue, (_¯___¯_¯)
Tùkupè biètù biônso. (_¯___¯_¯)

Ye·zù wetù wa dinanga bu mâyi, (¯_¯_¯¯¯¯¯_¯)
Tuakèbi àmu muà kukulonda wêwe, (¯_¯_¯_¯¯¯¯¯_¯)
Ditèkemena diètù, njila wetù, (¯_¯¯¯__¯¯¯_)
Mutùpi wa wètù mo·yo muinè. (¯_¯¯__¯¯¯_)

Mo·yo wà Yezù mulundà wa même, (¯¯_¯_¯¯_¯¯_¯)
Enzà·ku wani wa matùku ônso ; (¯_¯¯_¯¯_¯¯_¯)
Nyânà wa kàtàpula katè·ka, (¯__¯__¯¯¯_¯)
'Nsha·lè mukuzàngike bu pà·pa. (_¯_¯¯__¯¯_¯)

Ludìmi luà bantu luàpèlekapù ! (¯___¯¯__¯¯_)
Kalùyi muà kuumvuija múùdi tshishiki, (¯___¯¯¯¯__¯¯_)
Udi wa bupòle nè bupelùke, (¯¯¯¯_¯_¯¯_¯)
Wa dinanga dite·ma dìpia. (¯¯¯¯_¯¯_¯)

Kuênapù mudìpwekèshe buà kunnanga (¯_¯_¯_¯_¯_¯¯¯)
E ngènzè mukùpu webè wa mo·yo? (¯_¯_¯_¯¯_¯¯¯)
Ma·mù Màri·yà Munsanto mutuàmbuluishi, (¯__¯_¯¯¯¯_¯¯¯)
Ntùmbìshìshè Mo·yo wà Ye·zù mulenga. (_____¯¯_¯_¯¯¯)

Heilig Hart van Jezus

Hart van Jezus vriend van mij,
wees de mijne alle dagen ;
ik zal U blijven beminnen,
nimmer zal ik U beledigen.

Leer mij geduld als het Uwe,
en nederigheid voor mijn naasten ;
geen belediging, enkel verering,
geen gramschap, enkel liefde.

Heilig Hart van de Verlosser,
bron van goedheid en medelijden,
antwoord ons, verhoor ons,
al het onze zullen we U geven.

Jezus van liefde als water,
enkel U te volgen zochten wij,
onze hoop en onze weg,
gever van ons leven zelf.

Hart van Jezus vriend van mij,
blijf de mijne alle dagen ;
vriend die onuitputtelijk zijt,
houd me hoog opgeheven bij U.

Een mensentong is armzalig !
kan niet vertolken uw volmaaktheid,
Gij geheel zachtmoedig en zuiver,
van liefde verterende gloed.

Al hebt Gij U vernederd om mij te beminnen,
zal ik uw aanverwant worden volgens het hart?
Heilige Moeder Maria onze helpster,
sta mij bij het hart van de zoete Jezus te doen verheerlijken.

2. Pierre Bunduki of het rhythmisch parallelisme

(i) Lukàsu

Tuanjà·yi sè kusa·muna	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
Lukàsu nyâna a dika·ya	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
dià 'Adam Mukùlu a bantu.	(_ _ ¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Lukàsu we !	(¯ _ ¯ ¯)
Musantuisha mu bianza	(¯ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯)
Bianza bià Ye·zù bunsanto.	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Mukukèbi nè kane·mu,	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Ukukwàta nè mu tshianza,	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Ki muntu muinè wa nsongo.	(¯ ¯ ¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Mukalenge,	(¯ ¯ ¯ ¯)
Mukukìni ùdi ùle·ja	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯)
Bupotè kabùyi kuamba !	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Akia ! Mòna bualu !	(¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Udia nshìma nè kaleji	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Ki pashì·she ùkupenda?	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Lukàsu !	(¯ _ ¯)
Nyâna a tshianza	(¯ _ ¯ ¯ ¯)
Mudì·shi nshìma mulenga.	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
Lukàsu !	(¯ _ ¯)
Mbàndilu mu·lu	(_ ¯ ¯ ¯ ¯)
Lupàndu nè bukalenge.	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)

Men merke op dat alle verzen, uitgenomen de aanspreking „Hak", op ten minste twee hoge tonen eindigen. Dit zelfde hoge eindrijm zal men ook aantreffen in de volgende twee verzen van Pierre Bunduki. Melodisch parallelisme vindt men enkel in de eerste en derde strofe.

De Hak

Laten we eerst bezingen
de hak de vriend van de schouder
van Adam de oudste der mensen.

O hak!
geheiligd in de handen,
de handen van Jezus de Heiligheid.

Die u zoekt met eerbied,
die u pakt in de hand,
dat is de edele mens.

Heer,
die u haat, toont
onzeggelijke dwaasheid!

Oh! bezie de zaak!
Die maniokbrij en groenten eet
zal hij u later beledigen?

Hak!
Vriend van de hand
die met goede maniokbrij voedt.

Hak!
waarlangs omhoog komt
de redding en de beschaving.

In het volgende vers heeft men een melodie die identiek is voor alle regels, uitgezonderd de laatste. Nogmaals lette men op het karakteristieke einde (_ ˜ ˜ ˜). Inderdaad geven opeenvolgende hoge tonen op het vers-einde wegens de niveauverlaging, een goed acoustisch effect (˜ _ _ ˜ _ ˜ ˜ ˜).

(ii) **Difwanikija**

Mukèlè mmupìte lueni, (¯ _ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Budìmù mbupìte buanga.

Kabòngò mukùlu a bantu,
Ju·kà, tè·lejà kasambo :
Budìmù bupìte buanga
mButùdì na·bò pa kuenza
Bu mùdì musuè Mawe·ja.

Mulòndò mmupìte lueso,
Bupèlè mbupìte ngombe.

Kabòngò mukùlu a bantu,
Ju·kà, tè·lejà kasambo :
Bupèlè bupìte ngombe,
mBupèlè buasè mu me·ji,
Bu mùdì musuè Mawe·ja.

Tshilòngò we ! Tshià mimwemwe,
Lutù·lù ndupìte lonji.

Kabòngò mukùlu a bantu,
Ju·kà, tè·lejà kasambo :
Lutù·lù ndupìte lonji,
nDutùdì tulòmba Mu·lu
sè : tuìdikijè Mawe·ja. (_ _ ¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯)

(iii) Kasambo

mmiànà tè·lejà kasambo	(_ _ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
kí·nè	(¯ _)
kàdì kakàyi kuimba	(_ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
buà kukèba mito·yi	(_ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
bualà	(¯ _)
wakìmba nè mo·yo	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯)
panshì	(¯ _)
buà kusa·muna	(_ ¯ ¯ ¯ ¯)
wetù ngakuilu	(¯ _ ¯ ¯ ¯)
le·lù	(¯ _)

Vergelijking

Zout is beter dan munt,
handigheid beter dan een geneesmiddel.

Kabongo oudste der mensen,
sta op, luister naar het liedje :
Vaardigheid die beter is dan een geneesmiddel
die hebben we nodig om te doen
zoals God van ons verlangt.

De waterkruik is beter dan de kookpot,
armoede beter dan runderen (rijkdom).

Kabongo oudste der mensen,
sta op, luister naar het liedje :
Armoede die beter is dan runderen,
dat is de armoede van geest,
zoals God die van ons verlangt.

O bloem van de glimlach,
zachtmoedigheid is beter dan gramschap.

Kabongo oudste der mensen,
sta op, luister naar het liedje :
Zachtmoedigheid die beter is dan gram,
dat is wat wij vragen daar boven
om God na te volgen.

Liedje

Vrienden, luister naar dit liedje

dat geenszins moet gezongen worden
om ruzie te stoken,

gij zingt het met rustig gemoed

om te verheerlijken
onze taal
heden.

wa tàù	(¯ _)
mo·yo au, Tshilubà mulenga,	(¯ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
ngakuilu mubòte bu tshiko·ku	(¯ ¯ ¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯)
wa bâna nè bakalenge,	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
mu didià nè mu dilonga	(¯ ¯ _ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
pambèlu nè mu luendu	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
mu nzùbu nè mu bialu	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
mu tubàdi ne nzùbu a Mawe·ja.	(¯ ¯ _ ¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
wa tàù !	(¯ _)
mo·yo au, Tshilubà mulenga	(¯ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
kabà·kulàndakaji kùdì be·ni	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ _ _ ¯ ¯)
nànsha bôbo bafùme ku·lu.	(_ ¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯)
Mflànse kaì ! Kadingidingi !	(_ ¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯)
àmu wêwe ki Mukalenge.	(_ ¯ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯)
Kolà·ku ! Bànda·ku milongo	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯)
Tshilubà wetù, Muakulu bualu !	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯)

3. Brunon Kabwe of Melodisch Rijm

(i) Ma·mù mundedi

Ma·mù wanì munsa·mìne	(¯ _ ¯ _ ¯ ¯ _ ¯)
Ma·mù wanì munkèngèle	(¯ _ ¯ _ ¯ _ _ ¯)
Ntàtù yèbè mingumvuila	(_ _ _ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
Tshià kuyìvulamina.	(_ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)

(ii) Mudimu

Mudimu mmulenga :	(¯ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯)
ùmwèsha bantu kantu.	(_ _ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯)
Katùsòmbi tshianà·nà	(¯ _ _ ¯ ¯ _ _)
Katùyì tuenza kantu	(¯ _ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
Badìkwàte bulanda	(¯ _ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
Nànsha tuipata njiji.	
Tùmwè tùsa·màsa·mà	(_ _ _ ¯ _ ¯ _)
nè mate·tshi·bua mangì	(_ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯ _)
Tudi muà kubìnye·ma	(¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯)
Patùdì tuenza kantu.	(¯ _ _ ¯ ¯ ¯ ¯)

O vriendin!

Gegroet, o schoon Tshiluba,
taal zacht als ongegist maïsbier
van kinderen en heren,
tijdens de maaltijd en onderwijs
thuis en op reis,
in de hut en op de vergaderingen,
voor gerecht en in Gods huis.

Gegroet, o schoon Tshiluba,
vreemden zullen u nooit verdringen
al komen ze ook uit de hemel.
Dat Frans! Een kinderlijke dwaasheid!
Enkel gij zijt heerseres.
Gegroet! Rijs hoger op
ons Tshiluba, taal bij uitnemendheid!

Moeder die me baarde

Moedertje die voor mij geleden hebt,
moedertje die voor mij verduurd hebt
de smarten om mij verdragen,
ik zal ze nimmer vergeten.

Arbeid

Arbeid is goed,
verschaft de mensen bezit.
Laten we niet in ledigheid neerzitten
zonder iets te verrichten,
gesteund op elleboog, hand onder de kin,
of vliegen verjagend.

Sommige ongesteldheden
en vele bekoringen
kunnen wij ontvluchten
als wij iets verrichten.

Ye·zù wènzèle mudimu	(¯ _ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
Wàtùpa nè tshile·jilu.	(_ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯)
Katùsòmbi tshianà·nà,	(¯ _ _ ¯ ¯ _ _)
Miongo miela ku di·bà.	(¯ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯ _)

(iii) **Dìba**

Díba we, Nkolesha bià mu mpàta	(¯ ¯ ¯ _ ¯ _ ¯)
Díba we, Kamenesha bikùna	(¯ ¯ ¯ ¯ ¯ _ ¯)
Díba we, Nsànguluja banyongàme	(_ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯ _ ¯)
Díba we, Kuumisha bitalàle	(¯ ¯ ¯ ¯ ¯ _ ¯)
Díba we, Ntèndula mashìka	(_ ¯ ¯ ¯ _ ¯)
Díba we, Kalòkesha mvùla.	(¯ _ ¯ ¯ _ ¯)
Díba wetù, tuanishi Mukufùki !	(¯ _ _ ¯ ¯ _ ¯)
Díba wetù, bànda, kùtùsokòmi !	(_ ¯ _ _ ¯ _ _)
Díba we, Tshi·pata mìdìmà.	(¯ ¯ ¯ ¯ _ _ _)
Díba wetù, kenkà ; tuǎfù mashìka.	(¯ _ _ ¯ _ ¯ _ ¯)
Díba we, Talàlà ; mitù yǎtùpandìki.	(¯ _ _ ¯ _ _ ¯ _ ¯ _ _)
Nànsha bàkukìna, bônso mbakuanishe,	(¯ _ ¯ ¯ ¯ _ ¯)
Wêwe... màsa·mà tshiondapa àmwè	(¯ _ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ _ _)
Mawe·ja buà díbà dièbè tuanishi.	(¯ ¯ ¯ _ ¯ _ ¯ ¯ ¯ ¯ ¯ _ _)

Bij de visuele voorstelling van de toonmelodie hebben we de aanhef, **díba we** of **díba wetù** weggelaten.

De hoger gegeven onderverdeling in drie procédé's is slechts een algemeen kader om de toonverschijnselen te klasseren. Zoals men kon vaststellen, mag men geen rigoureuze toepassing verwachten. Hetzelfde geldt voor het epitheton na de schrijver geplaatst. Pierre Bunduki experimenteert feitelijk in alle richtingen.

Boven zeiden we reeds dat deze werkwijze niet kunstmatig is, doch in de spreuken en verzen der Baluba bestaat. Dat willen we tenslotte nog met enige voorbeelden aantonen.

Bàdia kambelè,	(_ ¯ ¯ ¯ _)	*Als men aardnoten eet,*
kazubu		*blijven de peulen*
nkà·muena bulà	(_ ¯ ¯ ¯ _)	*voor de gastheer.*
Kanza		*U zal gegeven worden*
kàkupèlè	(_ ¯ _ _)	
wakàpa pè·bè	(¯ _ ¯ _ _)	*als ook gij geeft aan een ander.*
		(*Lett. : de hand...*)

Jezus heeft werk verricht,
zo ons een voorbeeld gegeven.
Laten we niet in ledigheid neerzitten,
met de rug naar de zon gekeerd.

Zon

O zon die wasdom geeft aan de velden,
O zon die de planten doet groeien,
O zon die de bedroefden opvrolijkt,
O zon die het groene doet drogen,
O zon die de koude verdrijft,
O zon die de regen doet neerkomen.
Beste zon, laten wij uw Schepper bedanken.
Beste zon, rijs, verberg u niet voor ons.
O zon die de duisternissen verjaagt.
Beste zon, straal, wij sterven van kou.
O zon, neem af, de hoofden zijn bevangen.
Ofschoon men u wel eens haat, allen zijn u toch dankbaar,
Voor sommige ziekten zijt gij genezing,
God, voor Uw zon bedanken wij U.

Tshìmwè tshipeta	(| _ _ ˜ ˜ ˜)	*Een keer ontvangen*
ǹtshipìte bìbìdì bìlaya.	(_ ˜ _ ˜ _ | _ _ ˜ ˜ ˜)	*is beter dan twee beloften.*
Mukalenge a bantu	(˜ ˜ ˜ ˜ ˜ ˜ ˜)	*De chef is er voor de mensen,*
Bantu a mukalenge.	(˜ ˜ ˜ ˜ ˜ ˜ ˜)	*de mensen zijn er voor de chef.*
Làmbilà muâna	(_ ˜ _ ˜ _ ˜)	*Maak eten klaar voor het kind,*
ǹkè·tù		*wij allemaal*
kà· kudià bônso.	(_ ˜ _ ˜ _ ˜)	*wij moeten eten.*

Waarschijnlijk om het toonparallelisme te vervolledigen, treft men woorden met andere dan normale tonen aan :

Kampoto m̀|m ù|lundà	(˜ ˜ ˜ _ _ ˜ _)	*Kampoto is een vriend*
bàdì kunyimà kuà		*maar zij die achter*
Kampoto m̀|b à|lui|s h ì.	(˜ ˜ ˜ _ _ ˜ _)	*Kampoto staan zijn vechtersbazen.*

Bàbela |mùà|na a |mùntù|	(_ ˜˜ _ ˜˜ _ _)	*Als men het kind van een levende berispt,*
Wa mufuè watè·leja pèbè.	(˜˜ _ ˜ _ ˜˜ _ _)	*doet het kind van de dode goed met te luisteren.*
Kwàtshilà m u a n à mpasu	(_ ˜ _ ˜ _ ˜˜)	*Pak sprinkhanen voor het kind,*
Pà·kolàye wàkukwàtshila	(_ ˜ _ ˜ _ ˜ _ ˜˜)	*als het opgroeit, zal het er voor u pakken.*

Als men de tonen van een woord wijzigt, zal men de veranderde vorm toch in een of ander dialekt aantreffen. Zo neemt men om het toonrijm te vervolledigen I B (˜ _) in plaats van II A (_ ˜), doch dit is de normale vorm bij de oostelijke Baluba-stammen, zoals b. v. bij de **Be·na Kàlàmbà·yì** wanneer in II A door samentrekking met de prefixtoon, een dalende toon op de kern komt te liggen.

Op het toonparallelisme in spreuken komen we later terug. In de gesproken woordkunst vindt men het geen bezwaar wanneer het tweede parallele vers enige syllaben meer telt.

L'ORGANISATION POLITIQUE DES BAHUNDE (II)

par le R. P. L. VIAENE
des Missionnaires d'Afrique, Kivu (1)

II. Le Conseil

Le Mwami ne gouverne pas seul son pays. Toutes les questions importantes passent au conseil, qui comprend outre le Mwami, Shamwami, Shabakungu et Shabatambo.

Shamwami : frère aîné du *Mwami* ; son autorité équivaut presque à celle du roi lui-même ; on lui donne aussi le nom de tuteur *mulezi*, du Mwami.

Shabakungu : le premier ministre, chef des ministres *Bakungu* ; à lui de veiller à ce que le *Mwami* gouverne d'après les coutumes anciennes et à ce que tous les tabous *miziro*, soient observés ; son devoir est d'avertir le Roi de tout ce qui pourrait lui nuire ou causer du dommage ; il donne des ordres aux autres ministres.

Shabatambo : chefs de provinces ou des chefs de village *Batambo*.

La résidence du *Mwami* porte le nom de *Bwami*, qui signifie par extension tout son village. C'est là qu'il donne ses ordres, qu'il rend justice, qu'il reçoit les hommages de ses sujets. Le *Mwami* ne peut consulter un devin sans qu'il se fasse accompagner des *Bakungu*.

Si d'autres chefs haïssent le *Mwami* ou s'il fait du tort aux grands du pays, tels les *Bakungu*, les notables *Batambo*, les conseillers le lui feront remarquer avec beaucoup de précautions ; ils lui diront que faire ceci ou cela est mal. Le *Mwami* acceptera leurs remarques sans se fâcher.

(1) Voir *Kongo-Overzee* 1952, 1, p. 8-34.

Le *Bwami* désigne avant tout la résidence royale. Quand on dit de quelqu'un : *ayire eBwami* ou bien *ayire ku bwami*, on veut dire qu'il est allé chez le *Mwami*.

La résidence du Roi *Bwami*, consiste en une vaste enceinte qui groupe les huttes que voici :

L'*eramizo*, grande hutte munie de quatre entrées. C'est là que se réunit le grand Conseil, qu'on offre aux *Bazimu* et que le *Mwami* reçoit ceux qui viennent lui faire la Cour.

Le *kaala*, hutte dans laquelle logent le *Mwami* et sa garde de corps *Biabiro*. A moins d'y être appelées, les épouses du *Mwami* n'y peuvent entrer.

Le *lwashaga*, hutte réservée aux jeunes filles *Bashaga*, qui travaillent au Bwami. Seuls le *Mwami* et ses jeunes épouses peuvent y entrer.

Le *ngonene*, hutte servant de cuisine pour les femmes du *Mwami* dites *bagole*.

Le *nguli*, hutte à provisions pour bière et vivres du *Mwami*.

Le *bubyoni* de *Kahombo* et celui de *Muhima wa Kiri*, huttes consacrées à ces esprits.

III. Les Fonctionnaires

a. *Muhunga* : un frère du *Mubake*, il commande les troupes en temps de guerre, le chef des soldats, le généralissime *mukulu wa ngabo*.

b. *Abakungu* : les ministres du *Mubake*. Ils ne sont pas nommés, leur charge est héréditaire. Le fils aîné d'un *mukungu* occupera cette place à la mort de son père.

Rappelons que *Shabakungu* est le chef des ministres.

Proverbe : *Abakungu balume banatimbya otangatimbire*.

l. : Les *Bakungu* sont des hommes puissants, ils jetteraient par terre ce qui resterait debout.

L. : Très grande est la puissance des *Bakungu* : ils intronisent et détrônent les rois.

Comme le dit le proverbe, les *Bakungu* intronisent et détrônent les rois. Quand un *Mubake* est gravement malade, on le transporte

à l'*irango*. Comme les *Bakungu* aiment à proclamer des rois, ils n'apprécient pas que le même reste longtemps au pouvoir.

Autrefois, quand à leur avis le monarque avait vécu assez longtemps, et atteint d'une grave maladie, ils l'aidaient pour passer de vie à trépas. Ils commençaient par écarter les serviteurs *bapfuku*, qui gardaient et soignaient le malade. Restés seuls avec lui dans la hutte, ils lui assènaient un coup de marteau dans la nuque et c'était fini : le *mubake* n'était plus. Maintenant, quand le *mubake* est gravement atteint, les *Bakungu* ne le soignent plus, cela reste la fonction des *bapfuku*. Ils ne quittent la hutte du Mwami que quand celui-ci va rendre le dernier soupir.

c. Les Ministres.

Muzimba : autre nom pour Shangusho. Il enterre le *Mubake* et garde sa tombe *irango*. Il lui reste interdit de se rendre à la résidence du roi régnant. Car si le roi voyait ou rencontrait un Muzimba, il en mourrait.

Le Muzimba est un personnage sacré. Malheur à qui le blesserait : il devrait constituer un fort dédommagement ; au *Muzimba*, il devrait donner quatre poules, une blanche, une noire, une brune et une jaune ; aux *Bakungu* une chèvre ; et au *Mwami* encore une autre. On tuerait une chèvre. Le sang mis dans un petit pot *kiriko*, mélangé à des feuilles d'un arbre sacré *mukohwa*, des remèdes magiques et de la bière servirait d'eau bénite utilisée par le Muzimba et son aide en parcourant les villages environnants, en les aspergeant avec le contenu du *kiriko*. Cela fait, le *Mwami* pourrait manger de nouveau dans le village de celui qui blessa Muzimba.

Mwiru : le régent. A la mort du roi, Mwiru occupe le trône jusqu'à l'intronisation du successeur. Quand le nouveau roi revient du *maziba* où on vient de le proclamer, il trouve Mwiru assis sur la chaise royale. D'un coup de pied le roi le renverse du trône et y prend place lui-même. Le règne de Mwiru a pris fin. Désormais il sera le ministre chargé de garder le tambour royal *Kalinga*.

Mutendeza : le coiffeur du roi.

Mwimiki : au jour de l'intronisation il proclame le nom du nouveau roi. Toutefois au chapitre Ier où on parle de l'intronisation, il est dit que le nouveau nom est proclamé par Shabapfuku. Qu'en est-il exactement?

Mushumbiza est chargé de battre le tambour, le matin et le soir, au *Bwami*.

Mwamihesi : le forgeron royal. C'est lui qui forge les objets requis lors de l'intronisation : la chaise royale ou trône ; le gros bracelet de cuivre *lulingalinga* ; deux burins pour couper le fer *nshinjo*, l'un est aiguisé et l'autre ne l'est pas ; deux rasoirs dont un seul est aiguisé ; deux couteaux dont un seul est aiguisé, la lance royale *rusara*, un marteau.

Le *Mubake* garde les instruments aiguisés et Mwamihesi garde les autres.

Shabapfuku : chef des *bitakurwa*. Lors de l'intronisation il revêt le Mwami de l'étoffe d'écorce de ficus *lubugo*, du *nzita* et du *shungwa* (voir intronisation). Il est comme le frère du roi, et doit en écarter tout ce qui pourrait lui être nuisible. Dès qu'il s'aperçoit de l'approche d'un danger pour la personne royale, il doit en avertir Shabakungu qui, après entente avec les *Bakungu*, prendra des mesures en conséquence.

Quand on construit la maison *eramizo*, près du palais royal, servant de lieu de réunion pour le grand Conseil, ainsi que de salle d'attente et d'audience pour ceux qui désirent s'entretenir avec le Mwami, c'est Shabapfuku qui en plante le premier pieu, et qui l'achèvera en plaçant la sorte de tourelle *kasongero*, qui domine toute hutte indigène *muwutu*.

Shabayonga : frère puîné de Shabapfuku, veille à la propreté de l'*eramizo*, en fait enlever les cendres et autres déchets.

Muhakaba (ou *Muembwa*?) dresse le lit du roi et porte la chaise royale. Après l'intronisation du Mwami, il porte l'étoffe d'écorce de ficus, *lubugo*, dont on s'est servi.

Mulembezi : surveille les enfants royaux.

Mushaho : un *kitakurwa* qui, comme Muhakabi, se tient toujours près du Mwami, dont il porte la blague à tabac *lubago* et la pipe *shaho* du *Mubake*.

Mubeci : d'*ebeca*, travailler le bois. Le Mubeci est un fabricant de chaises et d'écuelles en bois du roi. Cet artiste travaille aussi l'ivoire et fabrique les gros bracelets en ivoire *ngolo*, portés au poignet, par le Mwami et les notables.

Shamazina : chef des *Batambo* du pays.

Shabatambo : chef des *Batambo* ; sans doute le même personnage que le précédent.

d. Autres personnages qui jouent un rôle à la Cour ou dans le pays :

Les *Batambo* : dont le chef porte le nom de *Shabatambo*, ils gouvernent une province ou sont chefs d'un village. Comme leur dignité est héréditaire, le fils aîné succède dans la charge de son père.

Les *Biabiro* : ont comme chef *Shabiabiro*, chargé d'enterrer le Mwami. Tous les *Biabiro* qu'on me signale sont des *Bakungu* (*Mwiru, Mushumbiza, Mutendeza, Muhakabi, Mwimiki, Mushaho*). Comme *Biabiro* ont-ils d'autres fonctions distinctes de celles de *Mukungu*? Je l'ignore.

Les *Bapfuku*, serviteurs de la Cour. On distingue :

Les *Bitakurwa* : employés comme Mushaho et Muhakabi, qui ne quittent pas le Mwami et qui lui rendent toutes sortes de petits services.

Les *Bayongwa* : boys, cuisiniers ou messagers ordinaires du Mwami ; sa garde de nuit.

Les *Baombe* : exécuteurs des sentences judiciaires. Maintenant des „policiers" payés par la caisse de la chefferie, les remplacent.

Les *Basengezi* : fils de *Bakungu* ou de *Batambo*. Le chef les envoie avec des messages chez les autres sultans.

On dit : *bayire buwo* ce qui signifie qu'ils sont envoyés par le Mwami chez un autre chef avec un message spécial. *Buwo* : la mission qui leur est confiée.

Les seuls qui ont accès auprès du roi sont :

Shabapfuku : remplace l'ancien *Shamapfumo*, chef des lances ou des guerriers. Le roi n'ayant plus d'armée, il n'a plus de *Shamapfumo*. *Shabapfuku* commande la garde de corps du roi composée des *Bapfuku*.

Les *Bapfuku* et les *Bayonga*.

Les *Batwa* entrent et sortent chez le roi comme ils veulent. Les princes sont exclus et les *Bakungu* ne sont admis que dans la cour intérieure.

IV. Administration de la Justice

Actuellement dans toutes les chefferies, le Gouvernement a établi des tribunaux indigènes.

Dans ce chapitre nous exposerons comment autrefois on rendait justice au Buhunde.

a. Les palabres n'étaient pas présentées directement au Mwami. Les *Bakungu* en étaient d'abord saisis. Le solliciteur remettait soit une houe, soit un *muhoro*, représentant le *myenda* coutumier, obligatoire, pour poursuivre sa plainte. Les deux partis présents, le *myenda* était payé par la partie citée. La palabre était entendue par les *Bakungu*, qui portaient les faits à la connaissance du roi. Celui-ci tranchait ou ne tranchait pas, mais dans ce cas chargeait les *Bakungu* ou *Shabakungu* du différend.

Les *myenda* étaient partagés entre les *Bakungu*.

Une grande palabre étaient introduite chez le Mwami par *Shamwami* ou *Shabakungu*. *Shabatambo* était convoqué et parfois aussi les *Batambo*. La décision du Mwami est portée à la connaissance des partis par les *Bakungu*, si le Mwami ne veut pas se déranger.

Les *Bakungu* sont les conseillers indispensables du Mwami au point que jamais une palabre ne sera tranchée sans leur concours. C'est dire que le Mwami ne siègeait jamais seul.

Les *Bapfuku* ou *Baombe* étaient chargés sur l'ordre du chef, de l'exécution des sentences et étaient rétribués par les partis sollicitants.

b. Ordalies. Pour établir la culpabilité ou l'innocence de l'inculpé on pratiquait les ordalies.

Épreuve du poison : l'accusé devait avaler une décoction de racines et souvent la mort s'en suivait.

L'eau bouillante : du fond d'un récipient rempli d'eau bouillante, l'accusé devait retirer un bracelet sans se brûler.

Le fer rouge : on appliquait un fer rouge sur le mollet de l'inculpé, s'il était brûlé sa culpabilité était prouvée.

Pour les épreuves de l'eau bouillante et du fer rouge, le patient était autorisé à cacher le membre destiné à subir l'épreuve avant que celle-ci ne commence. Ceci explique que les guérisseurs, *bapfumu* vendaient une huile pour subir victorieusement ces épreuves.

Un parti pouvait refuser de subir l'épreuve, mais se trouvait par là obligé de payer intégralement le dommage réclamé, en y ajoutant un supplément pour sa mauvaise foi.

c. Délits et punitions.

Disputes et rixes : dédommagement d'une ou de plusieurs chèvres.

Calomnie : dédommagement d'une chèvre.

Destruction de la propriété d'autrui : on fait réparer le dommage causé et payer une amende de 2 chèvres, dont une pour les *bakungu* et une pour le parti lésé.

A qui refusait de payer ses dettes, on prenait sa femme et on la vendait.

Si une femme mourait chez ses parents, ceux-ci devaient la remplacer s'ils l'avaient accueillie, alors qu'elle fuyait le toit conjugal.

Si une femme dont la dot n'était pas versée complètement, venait à mourir chez son amant, celui-ci devait payer la dot en entier.

Qui emprunte des bestiaux en assume la responsabilité et doit les remplacer en cas de perte.

Vol : pour une chèvre volée on devait en rendre 2 autres.

Autrefois les parents du délinquant lui brûlaient les doigts.

Si le voleur restait incorrigible, au gré du roi on lui coupait les oreilles.

Adultère :

avec une femme du chef *mugole* : cinq chèvres et deux jeunes filles *bikumi* ; le coupable pouvait remplacer les jeunes filles par deux bêtes à cornes ; s'il ne payait pas, il était exécuté ; avec d'autres femmes : une jeune fille et deux chèvres ; un *mukungu* avec femme de *mupfuku* : cinq chèvres soit une pour le roi, une pour la cour et trois pour le mari lésé ; avec une jeune fille consacrée aux Esprits *nabirai* : une chèvre ; un *mupfuku* avec une princesse : le coupable était démis de ses fonctions.

Lèse Majesté : cinq chèvres : une pour la Cour, une pour les *bapfuku* et trois pour le roi.

Trahison : mort ou exil. En temps de guerre : mort par décapitation.

Homicide : dédommagement d'une jeune fille et cinq chèvres ou bien la mort.

Cette organisation judiciaire est encore en vogue de nos jours, les sanctions sont moins fortes actuellement, sauf pour l'adultère.

d. Proverbes concernant la justice :

1. *Lubanca lutakihabwa.*
   l. : on ne tranche pas soi-même son procès.
   L. : chacun croit avoir raison.
2. *Kw' ebuta mubanganyi onabuta muburanyi.*
   l. : mieux vaut donner le jour à un plaideur qu'à un disputeur.
   L. : porter son affaire en justice (au tribunal), vaut mieux que se rendre justice soi-même.
3. *Otahingira mugumba atamupfeba.*
   l. : qui ne cultive pas pour une femme stérile n'en dit pas de mal.
   L. : on ne doit pas porter plainte contre quelqu'un sans motif.
4. *Oli mw' ibi atanegena.*
   l. : celui qui est au fond du lac, ne parle pas.
   L. : un mort (un absent) ne peut se défendre. En justice on ne se contente pas d'écouter un seul parti.
5. *Kagumaguma anayihakana mu muhumo.*
   l. : un seul obtient tort, même s'il prononce le plus grand serment.
   L. : en justice tu as beau jurer les plus grands serments, on ne te croira pas, si tu n'apportes pas de témoins.
6. *Lubanca lutahabwa hakabire.*
   l. : on ne gagne pas son procès, parce qu'on s'est frotté l'huile (= parce qu'on est riche).
   L. : la justice est impartiale, elle ne favorise pas les riches.
7. *Mwazi wo mugale ku ndawu.*
   Le témoignage de quelqu'un qui a vu, ou entendu, a plus de valeur que l'oracle du devin.
8. *Ly 'epfumo mundu awete ly' anaguma.*
   l. : la lance dont on dispose, c'est celle-là qu'on jette.
   L. : au tribunal on se défend avec les armes qu'on a, p. ex. on cite des témoins.
9. *Bibili bitacibwa.*
   Au tribunal l'un gagne, l'autre perd le procès.

10. *Kinabula mubuya kishalira mubi.*

l. : ce qui est dit par un homme riche ou puissant est vomi sur un malheureux.

L. : la justice n'est pas infaillible : parfois un petit (malheureux) doit payer pour un grand.

11. *Mundu anakirukibwa mesho atakirukibwe kuboko.*

l. : on est vaincu par les yeux, alors qu'on ne pourrait être vaincu par les bras (en se battant).

L. : mieux vaut plaider contre un homme fort, que de se battre contre lui.

12. *Ndahi itapfa hate murambisa.*

l. : une perdrix n'est pas tuée, tant que personne ne la fait quitter sa cachette.

L. : si personne ne peut prouver ta culpabilité, tu ne seras pas condamné.

13. *Shabulea mundu butebo bunamuleula.*

l. : la bouche qui t'accuse, ne prend pas ta défense.

L. : tout accusé n'est pas condamné. A côté des accusateurs il y a aussi des défenseurs.

14. *Wahaga mundu ye kabi n' ola washeshao nde ye muali?*

l. : celui qui te présente le poison d'épreuve et celui qui le répand par terre : qui est le meilleur pour toi?

L. : celui qui te fait acquitter (qui prouve ton innocence), t'est plus avantageux, que celui qui te présente le poison d'épreuve pour prouver ton innocence. Le poison d'épreuve a souvent un effet contraire, on ne peut donc pas toujours s'y fier.

V. Propriété et contrats

a. *La propriété foncière privée* est inconnue, la terre appartient à la communauté, à la tribu et est gérée par le chef, le *Mwami*. Lui distribue des terres vacantes ou donne l'autorisation de défricher et de cultiver un terrain, sans que ce terrain devienne par le fait même la propriété du bénéficiaire. Il ne peut pas le vendre, mais s'il préfère ne pas le cultiver, il peut le louer à une tierce personne.

Le droit du particulier n'est donc qu'un droit d'occupation brève ou longue, selon le bon plaisir du Souverain.

Les champs laissés en friche depuis au moins trois ans, sont considérés comme abandonnés et ils redeviennent la propriété de la communauté, du village, de la tribu. Si un membre de la tribu désire cultiver un champ abandonné depuis plusieurs années, il en demandera l'autorisation au chef de village *Mutambo* ou au *Mwami*, pour éviter toute contestation avec le dernier occupant ou ses héritiers.

La savane ou les terrains incultes de temps immémorial appartiennent au premier occupant. Si quelqu'un se met à défricher un coin de savane, grand ou petit, cela signifie qu'il entre en jouissance de ce terrain. Si par après il le laisse envahir de nouveau par les herbes, c'est qu'il y renonce, et après trois ans, il n'y aura plus droit.

Le gros bétail appartient aussi à la communauté, à la tribu, mais c'est le *Mwami* qui le distribue. Celui qui reçoit une vache du chef en a l'usufruit, mais n'a pas le droit d'agir en propriétaire.

Les bananeraies appartiennent à la communauté. Le *Mwami* et les chefs de village ou de province *Batambo* les distribuent. Celui qui en reçoit une parcelle n'en a que l'usufruit et non pas la propriété. Quelqu'un plante une bananeraie, il n'en est pas pour cela le propriétaire, car le *Mwami* peut la lui enlever et la donner à un autre.

Ce qui est du domaine public, c'est-à-dire ce qui appartient à chacun des membres de la tribu, ce sont : la forêt, le lac, les rivières, les marais, les minerais. Chacun est libre d'y chercher ce qui lui convient, pour construire sa case, pour se procurer du poisson, du sel, de l'argile pour faire des pots, du fer pour forger, du charbon de bois, etc., etc.

Les biens familiaux appartiennent au père de famille. Il est le propriétaire incontesté de ses huttes, de ses récoltes, de ses outils, de ses armes, de ses filets et pirogues, de son petit bétail, de ses chiens, ainsi que de tout ce qu'il a obtenu par son travail ou son industrie. Il en dispose comme il veut, il peut donc les donner, les vendre, les louer, les échanger et les léguer. Les enfants n'ont en propre que ce qu'ils ont sur eux. Le produit de leur travail revient

au père. Les femmes n'ont en propre que leurs pots, leurs habits et les objets de fantaisie (perles, bracelets) qu'elles portent.

b. *Contrats* : Mariage. L'épouse reste la propriété de son père, dont elle ne quitte pas le clan. Les enfants issus du mariage appartiennent à leur père.

Vente. Autrefois le troc était en usage, maintenant tout se vend et s'achète en utilisant de la monnaie comme moyen d'échange.

Travail. Pour la construction d'une hutte, le père de famille invite les voisins, et comme paiement de leur travail il leur donnera quelques pots de bière.

Pour les gros travaux des champs tels que défrichement, culture et moisson, le père de famille loue des ouvriers. Il les paie en argent, ou s'ils le préfèrent, en vivres. Très souvent les ouvriers exigent un repas, avant de rentrer chez eux le soir, à la fin du travail.

Elonda. Si quelqu'un reçoit une vache du chef, il n'en est pas pour cela le propriétaire. Le chef peut la lui enlever et la dónner à un autre. Suivant une convention entre le chef et l'indigène, le second ou troisième veau appartient à l'indigène, comme récompense des bons soins donnés à la bête lui confiée.

c. *Dons*.

En principe, on ne donne rien pour rien.

Si on donne quelque chose à quelqu'un, c'est qu'on attend de sa part une ristourne équivalente. A un frère de sang (*enywana*, faire le pacte du sang) on ne peut rien refuser. On accueille chez soi des étrangers, on leur donne l'hospitalité, pour qu'à l'occasion d'un voyage, on trouve de quoi manger et dormir.

EERSTE KILUBA-VERTELSEL

door Amaat Burssens (*Gent*)

---

1 Lúfumó lwa lúswa, ne kyúla, ne nyoká,
ne úmpinyí, ne mákéná, né nzŏlo,
ne mpaká, ne lúfimbo, ne múdíló,
ne mêmá, ne mwínya.

2 Lúswa wǎdi uyá kúbúko.
Wasámbákáná kyúla.
Kyúla wamwípángúlá ambá : léé (1), úyá kwĕpi?
Lúswa ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twénde, nkakútwale.

3 Ké bééya mwíʃinda, basámbákáná nyoká.
Ambá : léé, a kyúla, úyá kwĕpi?
Ambá : nóndá lúswa.
Lúswa nâlo (2) ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twéndáái átwe bónsô, nkéénutwale

4 Kadi ná bééye, basámbákáná úmpinyí.
Ambá : léé, á nyoká, úyá kwĕpi?
Nyoká ambá : nóndá kyúla.
Kyúla nâkyo (2) ambá : nóndá lúswa.
Lúswa nâlo ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twéndáái átwe bónsô, nkéénutwale.

5 Kadi ná bééye, basámbákáná mákéná.
Ambá : léé, a úmpinyí, úyá kwĕpi?
'Umpinyí ambá : nóndá nyoká.
Nyoká ambá : nóndá kyúla.

---

(1) **léé**, uitroep (verwondering).

(2) **nâlo**, **nâkyo** (en andere dergelijke vormen : **na** + pp + **o**) drukken een idee van tegenstelling uit : *van zijn kant, zijnerzijds, echter*. Behoeven niet vertaald te worden als de tegenstelling of afwisseling van spreker of handelende persoon zonder meer duidelijk is.

KONGOLESE WOORDKUNST

---

1 *Vertelsel van de mier, en de pad, en de slang, en de steel, en de termieten, en de kip, en de wilde kat, en de val, en het vuur, en het water, en de zon.*

2 *De mier begaf zich naar haar schoonouders.*
Zij ontmoet de pad.
De pad vraagt haar, aldus : ha, waarheen ga je?
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(De pad) aldus : laten we gaan, ik ga met je mee.

3 *Zij begeven zich op weg, zij ontmoeten de slang.*
(De slang) aldus : ha, pad, waarheen ga je?
(De pad) aldus : ik volg de mier.
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(De slang) aldus : laten we allen samen gaan, ik ga met u mee.

4 *En zij begeven zich op weg, zij ontmoeten de steel.*
(De steel) aldus : ha, slang, waarheen ga je?
De slang aldus : ik volg de pad.
De pad aldus : ik volg de mier.
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(De steel) aldus : laten we allen samengaan, ik ga met u mee.

5 *En zij begeven zich op weg, zij ontmoeten de termieten.*
(Deze) aldus : ha, steel, waarheen ga je?
De steel aldus : ik volg de slang.
De slang aldus : ik volg de pad.

---

(1) We vertalen **ambá** (van het ww. *kuamba, zeggen*) door *aldus* ; **ambá** (ook : **amba**) leidt hier de directe rede in.

Kyúla nâkyo ambá : nóndá lúswa.
Lúswa nâlo ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twéndáái átwe bónsô, nkéénutwale.

6 Kadi ná bééye, basámbákáná nzŏlo.
Ambá : léé, a mákéná, núyá kwĕpi?
Mákéná ambá : nóndá úmpinyí.
'Umpinyí nâo ambá : nóndá nyoká
Nyoká nândi ambá : nóndá kyúla.
Kyúla nâkyo ambá : nóndá lúswa.
Lúswa nâlo ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twéndáái átwe bónsô, nkéénutwale.

7 Kadi ná bééye, basámbákáná mpaká.
Ambá : léé, á nzŏlo, úyá kwĕpi?
Nzŏlo ambá : nóndá mákéná.
Mákéná nâo ambá : nóndá úmpinyí.
'Umpinyí nâo ambá : nóndá nyoká.
Nyoká ambá : nóndá kyúla.
Kyúla nâkyo ambá : nóndá lúswa.
Lúswa nâlo ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twéndáái átwe bónsô, nkéénutwale.

8 Kadi ná bééye, basámbákáná lúfimbo.
Ambá : léé, a mpaká, úyá kwĕpi?
Mpaká ambá : nóndá nzŏlo.
Nzŏlo nândi ambá : nóndá mákéná.
Mákéná nâo ambá : nóndá úmpinyí.
'Umpinyí nâo ambá : nóndá nyoká.
Nyoká nândi ambá : nóndá kyúla.
Kyúla nâkyo ambá : nóndá lúswa.
Lúswa nâlo ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twéndáái átwe bónsô, nkéénutwale.

9 Kadi ná bééye, basámbákáná múdíló.
Ambá : léé, a lúfimbo, úyá kwĕpi?
Lúfimbo ambá : nóndá mpaká.
Mpaká nândi ambá : nóndá nzŏlo.
Nzŏlo nândi ambá : nóndá mákéná.
Mákéná nâo ambá : nóndá úmpinyí.

De pad aldus : ik volg de mier.
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(De termiet(en) aldus : laten we allen samen gaan, ik ga met u mee.

6 *En zij begeven zich op weg, zij ontmoeten de kip.*
(De kip) aldus : ha, termieten, waarheen gaat gij?
De termiet(en) aldus : ik volg de steel.
De steel aldus : ik volg de slang.
De slang aldus : ik volg de pad.
De pad aldus : ik volg de mier.
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(De kip) aldus : laten we allen samengaan, ik ga met u mee.

7 *En zij begeven zich op weg, zij ontmoeten de wilde kat.*
(De kat) aldus : ha, kip, waarheen ga je?
De kip aldus : ik volg de termieten.
De termiet(en) aldus : ik volg de steel.
De steel aldus : ik volg de slang.
De slang aldus : ik volg de pad.
De pad aldus : ik volg de mier.
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(De kat) aldus : laten we allen samengaan, ik ga met u mee.

8 *En zij begeven zich op weg, zij ontmoeten de val.*
(De val) aldus : ha, wilde kat, waarheen ga je?
De kat aldus : ik volg de kip.
De kip aldus : ik volg de termieten.
De termiet(en) aldus : ik volg de steel.
De steel aldus : ik volg de slang.
De slang aldus : ik volg de pad.
De pad aldus : ik volg de mier.
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(De val) aldus : laten we allen samengaan, ik ga met u mee.

9 *En zij begeven zich op weg, zij ontmoeten het vuur.*
(Het vuur) aldus : ha, val, waarheen ga je?
De val aldus : ik volg de wilde kat.
De kat aldus : ik volg de kip.
De kip aldus : ik volg de termieten.
De termiet(en) aldus : ik volg de steel.

'Umpinyí nâo ambá : nóndá nyoká.
Nyoká nândi ambá : nóndá kyúla.
Kyúla nâkyo ambá : nóndá lúswa.
Lúswa nâlo ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twéndáái átwe bónsô, nkéénutwale.

10 Kadi ná bééye, basámbákáná mêmá.
Ambá : léé, a múdíló, úyá kwĕpi?
Múdíló ambá : nóndá lúfimbo.
Lúfimbo nâlo ambá : nóndá mpaká.
Mpaká nândi ambá : nóndá nzŏlo.
Nzŏlo nândi ambá : nóndá mákéná.
Mákéná nâo ambá : nóndá úmpinyí.
'Umpinyí nâo ambá : nóndá nyoká.
Nyoká nândi ambá : nóndá kyúla.
Kyúla nâkyo ambá : nóndá lúswa.
Lúswa nâlo ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twéndáái átwe bónsô, nkéénutwale.

11 Kadi ná bééye, basámbákáná mwínya.
Ambá : léé, a mêmá, úyá kwĕpi?
Ambá : nóndá múdíló.
Múdíló nâo ambá : nóndá lúfimbo.
Lúfimbo nâlo ambá : nóndá mpaká.
Mpaká nândi ambá : nóndá nzŏlo.
Nzŏlo nândi ambá : nóndá mákéná.
Mákéná nâo ambá : nóndá úmpinyí.
'Umpinyí nâo ambá : nóndá nyoká.
Nyoká nândi ambá : nóndá kyúla.
Kyúla nâkyo ambá : nóndá lúswa.
Lúswa nâlo ambá : ngyá kúbúko.
Ambá : twéndáái átwe bónsô, nkéénutwale.

12 Bafíká kúbúko.
Beebaleetélá kyâtá, baʃíkátáko.
Beebateekélá nzŏlo, batwézyá mwínzibó.
Ké batengé wá kwábá.

13 Lúswa ambá : kyúla ába!
Kyúla ambá : nkyăba òó po; úbámengé.

De steel aldus : ik volg de slang.
De slang aldus : ik volg de pad.
De pad aldus : ik volg de mier.
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(Het vuur) aldus : laten we allen samengaan, ik ga met u mee.

10 *En zij begeven zich op weg, zij ontmoeten het water.*
(Het water) aldus : ha, vuur, waarheen ga je?
Het vuur aldus : ik volg de val.
De val aldus : ik volg de wilde kat.
De kat aldus : ik volg de kip.
De kip aldus : ik volg de termieten.
De termiet(en) aldus : ik volg de steel.
De steel aldus : ik volg de slang.
De slang aldus : ik volg de pad.
De pad aldus : ik volg de mier.
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(Het water) aldus : laten we allen samengaan, ik ga met u mee.

11 *En zij begeven zich op weg, zij ontmoeten de zon.*
(De zon) aldus : ha, water, waarheen ga je?
(Het water) aldus : ik volg het vuur.
Het vuur aldus : ik volg de val.
De val aldus : ik volg de wilde kat.
De kat aldus : ik volg de kip.
De kip aldus : ik volg de termieten.
De termiet(en) aldus : ik volg de steel.
De steel aldus : ik volg de slang.
De slang aldus : ik volg de pad.
De pad aldus : ik volg de mier.
De mier aldus : ik ga naar de schoonouders.
(De zon) aldus : laten we allen samengaan, ik ga met u mee.

12 *Zij komen bij de schoonouders aan.*
Men brengt hun een mat, zij gaan er op zitten.
Men bereidt hun een kip, men brengt ze in de hut.
Zij zoeken iemand om (het vlees) te verdelen.

13 *De mier aldus : pad, verdeel!*
De pad aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.

Kyúla ambá : nyoká ába !
Nyoká ambá : nkyǎba òó po ; úbámengé.
Nyoká ambá : úmpinyí ába !
'Umpinyí ambá : nkyǎba òó po ; úbámengé.
'Umpinyí ambá : mákéná ába !
Mákéná ambá : nkyǎba òó po ; úbámengé.
Mákéná ambá : nzǒlo ába !
Nzǒlo ambá : nkyǎba òó po ; úbámengé.
Nzǒlo ambá : mpaká ába !
Mpaká ambá : nkyǎba òó po ; úbámengé.
Mpaká ambá : lúfimbo ába !
Lúfimbo ambá : nkyǎba òó po ; úbámengé.
Lúfimbo ambá : múdíló ába !
Múdíló ambá : nkyǎba òó po ; úbámengé.
Múdíló ambá : mêmá ába !
Mêmá ambá : nkyǎba òó po ; úbámengé.
Mêmá ambá : mwínya ába !
Mwínya ambá : nkyǎba òó po ; úbámengé.

14 'Abo bónsô nsungu ibakwátá.
Kyúla wakwátá lúswa, waadyá.
Nyoká nândi wakwátá kyúla, wikidyá.
'Umpinyí nâo wakupílá nyoká, nyoká waafwá.
Mákéná nâo aadyá úmpinyí.
Nzǒlo nândi waadyá mákéná.
Mpaká nândi wakwátá nzǒlo.
Lúfimbo nâlo lwakwátá mpaká.
Múdíló nâo wasóóká lúfimbo.
Mêmá nâo abulá múdíló.
Mwínya nâo waomízyá mêmá.

De pad aldus : slang, verdeel!
De slang aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.
De slang aldus : steel, verdeel!
De steel aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.
De steel aldus : termiet(en), verdeel!
De termiet(en) aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.
De termiet(en) aldus : kip, verdeel!
De kip aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.
De kip aldus : wilde kat, verdeel!
De kat aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.
De kat aldus : val, verdeel!
De val aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.
De val aldus : vuur, verdeel!
Het vuur aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.
Het vuur aldus : water, verdeel!
Het water aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.
Het water aldus : zon, verdeel!
De zon aldus : ik verdeel niet, je daagt me uit.

14 Zij allen, woede grijpt hen aan.
De pad grijpt de mier, zij eet ze op.
De slang grijpt de pad, zij eet ze op.
De steel werpt zich op de slang, de slang sterft.
De termieten eten de steel op.
De kip eet de termieten op.
De wilde kat grijpt de kip.
De val grijpt de kat.
Het vuur steekt de val in brand.
Het water dooft het vuur.
De zon droogt het water op.

Lwabo-bij-Kamina (Katanga), *24-7-1937.*

LA JURIDICTION INDIGÈNE CHEZ LES BAKONGO ORIENTAUX

par JOSEPH MERTENS S. J.
Mpese (*Congo Belge*)
(*Suite*) (1)

I. Le principe qui règle toute la question du mariage de la jeune fille, cédée en vue d'assurer une dette, est le suivant : cette jeune fille est entre les mains du gagiste, comme est un dépôt, dont il est autorisé à percevoir les fruits du travail, mais dont il ne peut user sexuellement. Et ce jusqu'à l'expropriation de la personne, qui a emprunté sur ce gage. L'indifférence absolue du *sui iuris* de son paternat au sort de sa filleule sera aisément interprétée par le clan gagiste, comme un indice, que le clan emprunteur a abandonné tout espoir de libérer jamais la personne engagée. Mais ce *sui iuris* seul reste l'ayant-droit sur la personne du gage. Seulement au village du gagiste, la jeune fille donne à ce dernier le nom de **taata**, père et celui-ci lui répond par le nom de **mwana**. Mais de ces vocables on ne peut rien tirer pour marquer le statut juridique des intéressés, puisqu'ils s'appliquent aussi bien pour marquer les rapports d'enfant à père, que pour marquer ceux d'esclave à maître. Tout détenteur de l'autorité dans les villages des Bakongo adopte aisément le nom de *père*. Le gagiste possède cette jeune fille, non comme épouse (car où se trouve son titre au mariage?) mais comme fille assurant une dette.

Si donc le créancier manifeste son dessein d'épouser lui-même, ou de donner cette jeune fille comme épouse à l'un des siens, il est tenu de constituer, comme tout le monde, une preuve dotale à convenir entre les mains de l'ayant-droit sur la personne de cette jeune fille. Cette seconde *dette*, du gagiste cette fois envers la personne qui a emprunté sur gage, n'autorise pas celle-ci à réclamer

(1) Voir *Kongo-Overzee* X-XVII.

que le gagiste abandonne son droit de rétention du gage, tant qu'il n'a pas été satisfait à ses obligations garanties par l'otage.

Mbala Lunyangu de Kitwenge avait cédé Marthe Nzoya, actuellement à Kindomba (1945) et née vers 1897, comme garantie d'une dette du montant de 15 francs à Mbala Mbumba, établi au hameau voisin de Kimbata Ngindu. Le gagiste ne trouva de meilleure solution de son cas, que de céder la jeune femme comme épouse à son fils Pierre Nzeza, né vers 1895. Il manda donc le père juridique de la femme. On se mit d'accord pour constituer un titre au mariage d'une valeur économique de trente francs, et, puisque le montant de la dette aux mains de Mbala Lunyangu atteignit déjà la moitié de ce total, Mbala Mbumba se tira d'affaires en déposant une nouvelle fois 15 francs aux mains des pères juridiques de cette jeune fille. Mbala Lunyangu y ajouta une poule et une jarre de vin.

Éteindre une obligation par ce procédé compensatoire, porte le nom de **ɣɛta kibɔta ki mfuka** m. à. m. jeter le gourdin de la dette, formule dont le sens me reste obscur. Il est clair que par la constitution du titre au mariage, la position juridique de l'otage cède la place au statut juridique de femme mariée, épouse titrée et les enfants, issus de cette union, sont de plein droit **baana ba malafu ma lɔɔŋgɔ**.

Puisque rien ne s'oppose à ce qu'un parent clanique du gagiste épouse cette jeune fille otage, après la remise et l'acceptation du titre instrumental, la personne qui avait emprunté sur gage, deviendra parent par alliance du nouveau mari **ŋŋkwɑ kikuma kitukidi nzitu** !

Mais à côté du droit il y a l'abus. Et l'abus se caractérise en la matière par ceci, qu'un des modes d'acquisition des droits a une jeune fille comme objet, et que la détention au village de cette étrangère clanique, qui eut dû se faire comme fille, s'accompagne d'un usage sexuel, comme si elle avait eu rang d'épouse ! Le gagiste possède un titre sur la personne du gage autre que le titre au mariage. Il possède sans doute une femme, mais à titre contractuel autre que le mariage. Le cas se vérifie chaque fois que le gagiste néglige de s'étendre avec le père juridique de son otage et a donné la jeune femme, sans autre formalité, à un des siens, à moins qu'il n'en ait fait son épouse à lui. Si ces circonstances se présentent, deux solutions s'affrontent.

A. L'ayant-droit sur la personne de l'otage est un sot, un peureux, ou ce qui revient au même aux yeux des natifs, si le détenteur du paternat ne dispose pas de ressources suffisantes, il ne lui reste ouverte qu'une voie : les pratiques secrètes, dites de la magie noire, pour abattre un adversaire sans scrupule. Quant aux naissances éventuelles, illégitimes évidemment aux yeux des natifs, car non légitimées par un titre au mariage, elles ne feront qu'accroître les obligations initiales. Si jamais en effet le père vient rembourser le prêt et libérer par là l'otage, le gagiste malhonnête exigera le rachat un à un des enfants nés, comme s'il s'agissait d'esclaves. Un abus entraîne un autre ! Il exigera donc pour chaque enfant : un bouc, un tissu complet dit **luvɛɛnda** ou **kimbuundi** tissu qui pour la circonstance prendra le nom de **ŋkaaŋga ŋŋkasu** et enfin n'importe quel taux de montant que ce gagiste malhonnête voudra leur indiquer.

B. Mais si ce gagiste malhonnête a affaire à un parent tuteur au courant de ses droits, la solution sera toute autre. Dès que les ayants-droit sur la personne de l'otage apprennent que la jeune fille est enceinte, les pères juridiques font l'impossible pour venir rembourser l'emprunt dont répond leur jeune parente. Dès qu'ils se sentent en fonds, ils se présentent au village du gagiste. La grossesse de leur filleule les surprend apparemment. Ils menacent de porter le litige devant une cour d'arbitrage, car : „Nous t'avons cédé une jeune fille en qualité d'otage, en aucun cas une femme avec qualité d'épouse." Comme ils se sentent forts de leur droit, ils n'abandonneront pas la partie avant que le gagiste, qui a abusé de l'otage, n'abandonne ses droits de rétention sur la personne de l'otage et par le fait même ses droits à la récupération de la créance.

L'initiative de mariages de ce genre peut venir aussi de la personne qui a emprunté sur gage, le montant du prêt devant alors instrument au titre au mariage.

Mbala Bwense, homme appartenant à une des lignées de Kimyesi, avait demandé une avance à un habitant de Lusanga. Le prêteur eut beau insister pour rembourser son prêt, il n'eut aucun succès. Aux mises en demeure, il ajouta alors des menaces. Finalement et toujours à court d'argent, Mbala lui proposa de céder une jeune fille, une de ses parentes claniques pour assurer la dette et il était

entendu que l'emprunt prendrait la place du titre au mariage. Le prêteur Mpwenge accepta et Malekete, âgée vers cette époque de 16 ans environ, passa au village du créditeur. Elle y devint son épouse du premier jour et ce du consentement de son père juridique à elle Mbala. Sa nombreuse postérité disparut quasi dans son entièreté lors des ravages de la maladie du sommeil, qui sévit vers le début de ce siècle. Cependant, comme la parenté paternelle de la femme n'avait pas été appelée à formuler son jugement et son consentement, et comme d'autre part, le nouveau mari s'obstinait abusivement à l'ignorer, le mari ne reconnut pas cette union comme un véritable mariage, et considéra sa femme comme une esclave lui appartenant. Lorsque la parenté paternelle se résoudra par la suite à rembourser l'avance, le mari exigera le rachat de chaque enfant un à un et de la mère avant de rembourser le prêt primitif. Le remboursement de ce dernier s'éleva à 550 francs, somme énorme pour l'époque ! Une fois là, le mari et les siens constituèrent titre au mariage. En règle fort générale, la volonté conjugale de la femme n'est guère entamée par ces changements de son statut juridique.

La liberté réacquise ne rompit donc pas l'union qui s'était avérée féconde. Elle eut un dernier enfant, une jeune fille du nom de Biyela, morte d'ailleurs après quelques semaines, mais son statut juridique ne répondait plus à celui qui avait été celui de ses frères et de ses sœurs. La mère avait cessé dans l'intervalle d'occuper le rang de **mwɑɑna mfuka** pour remplir le rôle d'épouse. La constitution du titre matrimonial avait prouvé la solemnité du contrat matrimonial. Biyela dès sa naissance était **mwɑɑna malafu ma lɔɔŋgɔ**. Pour nos Bakongo en effet l'enfant partage le statut de sa mère.

II. Mais faisons la preuve du contraire et examinons le cas d'un garçon mis en gage, devenu adulte et en âge de se marier au village de son gagiste. Supposons tout espoir d'un prompt recouvrement de la dette définitivement écarté, le gagiste lui fournira de quoi se marier et l'encouragera à prendre une jeune fille de son paternat à lui le gagiste, jeune fille qu'il possède en tant que père juridique s'il s'agit d'une jeune fille de statut libre, qu'il possède en tant qu'esclave s'il s'agit d'une personne de statut de liberté diminuée.

A supposer que le choix du jeune homme se porte sur une autre jeune femme, le gagiste ne s'y opposera nullement et réunira lui les instruments du titre au mariage.

Voici donc de la part du même débiteur envers le même gagiste une nouvelle obligation à satisfaire, contractée postérieurement à la mise en gage : le montant économique notamment de l'instrument de mariage.

Quand on soulèvera la question de rembourser le prêt, qui justifie la présence de l'otage au village du gagiste, le droit de rétention de ce dernier ne peut être infirmé, avant que satisfaction intégrale ne lui soit donnée. Une fois que les ayants-droit sur la personne de l'otage auront liquidé la dette, mise en sécurité par la délivrance de l'otage, et cette autre comportant la constitution du titre au mariage, alors seulement le gagiste se déssaisira de la personne de l'otage. Ce dernier sera autorisé à quitter le village du gagiste pour aller s'installer à son village à lui personnellement avec sa femme et ses enfants.

Nous avons parlé dans les pages qui précèdent du cas de Nima cédé comme otage aux mains de Bikembo, établi à Kimbensa. Sa famille monogamique comptait sept enfants en 1946. Il put se marier au village de son gagiste et grâce à la collaboration de celui-ci. Lorsque finalement ses parents se décidèrent à venir rembourser l'avance de 3.000 perles (ce qui en notre monnaie équivalait à 15 francs), Bikembo exigea soixante francs et un bouc. Il motivait cette hausse anormale par la constitution du titre au mariage de Nima.

Il n'est nullement exclu qu'un otage marié avec l'assistance de son gagiste, n'épouse, toujours avec cette aide, plus d'une femme consécutivement. Soit le cas que voici. Mandyangu Vwanga, originaire de Kimbata Ngindu, avait été cédé comme garantie de dette aux mains de Nganga, de Kinzinga, gagiste. Ce Nganga l'aida à réunir les instruments en vue d'épouser Bitolo, femme appartenant au paternat du gagiste. Lorsque par la suite le jeune homme devint bigame, il put compter encore sur l'assistance de Nganga pour avoir de quoi épouser Luzombolo, jeune fille du clan de Kinzau. Le gagiste disposa en sa faveur d'une somme de 100 fr., somme énorme pour cette époque en vue de ce second mariage.

Cette question du mariage de l'otage, nous ramène à cette autre

bien plus générale : le gagiste peut-il exiger de l'ayant-droit sur la personne de l'otage le remboursement des dépenses nécessaires et utiles à la conservation du gage? La réponse distingue dépenses et dépenses. Pour les dépenses en vivres et, ce sera minime, les dépenses en vêtement, rien ne semble exigible. On estime que les fruits du travail du gage, dont a profité le gagiste, compensent le montant de ces frais. Pour des dépenses plus importantes, comme seraient des frais de guérisseurs, le gagiste serait mal venu de les porter en compte. Seules les dépenses engagées par le gagiste, lors du mariage du gage, et dont il fut question ci-dessus, ont quelques chances d'être prises en considération. L'obligation qui incombe au gagiste de veiller sur le gage en bon père de famille, ne porte pas jusque là.

Qu'arrive-t-il lorsque la personne mise en gage a commis, durant son séjour chez le gagiste, une infraction sanctionnée par le coutume? Qui porte la responsabilité civile lorsque l'otage provoque un incendi de case ou commet un vol? Celle-ci incombe toute entière au maître du lieu soit le gagiste. Si une cour de justice est saisie de l'affaire, suite à une demande du clan lésé, le parent possesseur de la personne mise en gage, assistera aux débats en simple spectateur ; la défense incombera toute entière à la personne du gagiste, comme une mise en tort éventuelle retomberait sur lui également. Il est clair que le jour où se posera la question de régler les comptes des avances, le gagiste réclamera outre la ristourne du prêt, tout le montant des frais occasionnés par cette contestation.

Il n'étonnera personne quand on affirme que les natifs ne présentent jamais une note détaillée : un montant pour la ristourne d'un prêt augmenté d'un total déterminé de frais, que le gagiste n'a pas réussi à éviter. Le jour où les droits deviennent exigibles, le gagiste présente un compte global qui comprend largement ces deux éléments, sans entrer dans des détails supposés connus par ailleurs et au besoin réaffirmés.

Nous avons déjà signalé que le gagiste est autorisé à faire travailler l'otage et à profiter des fruits de son activité, mais ces fruits ne viennent pas en déduction du capital de la créance. Prenons le cas p. ex. de Malolo, originaire de Mputi, livré comme otage pour la sureté de dette aux mains des gagistes établis à Kivunda. Malgré le voisinage des deux localités (4 à 5 Km. à cette époque) Malolo travailla au profit exclusif de son gagiste. S'étant révélé piégeur

particulièrement adroit, les natifs de Kivunda profitèrent d'autant plus de son talent, que sa parenté montra peu d'empressement à venir le libérer, en remboursant le prêt.

L'entretien du gage incombe exclusivement au gagiste. Les dégâts survenus à la gageure sont à charge du gagiste, si du moins le propriétaire parvient à montrer, que son instrument s'est détérioré, suite à l'usage qu'en a fait le gagiste. Supposons cette preuve impossible a fournir, les frais qu'occasionne la réparation retombent sur le propriétaire.

A court d'argent, André Mbela de Kinsako vint emprunter 15 francs chez Paul Mayobo de Kimyesi et laissa son fusil en gage. Paul, chasseur que rien n'arrête, abattit pas mal de gibier avec l'arme mise à se disposition. Il opéra si bien, que l'arme en fut légèrement détériorée. Le chasseur se contenta de déposer l'arme telle quelle dans sa case.

Survint un jour le propriétaire pour dégager son fusil. Paul réceptionna ses fonds, restitua le fusil, oublia d'indiquer le défaut et souhaita bonne chance à André. Au premier usage de l'arme, la défectuosité apparut. Quand André vint se présenter chez Paul, pour lui demander de faire arranger l'arme à ses frais, notre chasseur se contenta de lui répondre que : 1° l'arme à lui confiée était une vieille arquebuse à laquelle il manquait régulièrement quelque chose ; que 2° lui Paul n'avait jamais demandé un fusil, que c'est spontanément que l'emprunteur était venu déposer son arme en gage ; et donc 3° qu'il reprenne ce à quoi il a droit et qu'il s'en aille. Le propriétaire du fusil présenta son arme à un nommé Malwala, armurier indigène établi à Kingwala, mais y fut à ses frais.

Si l'otage devient malade au village de son gagiste, il incombe à ce dernier de le faire soigner. Sauf entente, cas des plus rares, il est inutile de renvoyer le malade au village de son paternat jusqu'à sa convalescence. Les pères de l'otage refuseront de le recevoir en alléguant : nous t'avons remis un enfant bien portant, nous voulons récupérer un enfant bien portant.

Le gagiste de son côté serait d'ailleurs le premier à ne point souscrire au renvoi de son otage, fut-il malade, dans sa famille. Il ne peut en effet exercer les droits, que l'otage lui garantit contre l'emprunteur, que pour autant que la personne, mise en gage, est restée au pouvoir physique de son gagiste. Et si l'otage devint gravement

malade au point que sa vie encourt un danger, le gagiste est tenu d'avertir au plus tôt l'emprunteur sur ce gage de l'état de santé de son gamin. S'il omettait de le faire ou si cet enfant meurt de mort subite sans que son ayant-droit ait pu le visiter, avec la disparition du gage, s'évanouit l'avance toute entière.

Mais toute autre est la solution chaque fois que la parenté de la personne gagée a été mise dûment au courant des progrès du mal. Qu'elle se dérange pour venir visiter le malade, ou qu'elle ne se dérange point, qu'elle vienne à temps, ou qu'elle se présente trop tard, l'obligation de restituer le prêt reste entière.

Ngonda Nsangu, établi à Lolo, parvint à trouver des crédits chez Bonsi établi à Kiwembo, en offrant pour sûreté de sa dette Ngumbu, jeune veuve ayant une petite fille Mpongo. La parenté de Lolo ne montra comme d'habitude aucun empressement à rembourser le prêt. Sans constitution d'aucun titre matrimonial, Ngumbu y fut prise comme épouse par le gagiste Bonsi et vécut assez de temps en cet état pour lui engendrer quatre enfants issus de cette union illégitime. Elle même mourut brusquement vers 1900, avant que sa parenté de Lolo eut ristourné l'avance. Son décès éteignit automatiquement toute la dette.

Les choses ne se sont cependant pas toujours passées de cette façon. Dans les pages qui précèdent nous avons signalé comment les gens de Kimbata Mfinda livrèrent une de leurs jeunes filles Nkenge comme otage, garantie de prêt au mains de Kinyansa, établi à Kindundu, et ce sans avertir la parenté clanique de la jeune femme. Or il se fit que ces gens ne renonçaient pas du tout à être tenus au courant de ce qui allait arriver à leur parente. Le gagiste lui disposa du gage de sa propre autorité et lui procura sans plus un mari. Après trois mois de cette pseudo-union, les parents tuteurs de la femme rapportèrent les 4.000 perles chez Mpata premier gagiste. Or il s'était fait que la femme était morte. On avait inhumé le cadavre sans même avertir la parenté. Chez Mpata, les pères juridiques *apprirent* que leur otage avait été remis, toujours comme otage, en d'autres mains Accompagnés de Mpata, ils se présentèrent donc chez Kinyansa, second gagiste auquel Mpata avait remis la jeune fille. La contestation s'arrangea à l'amiable. Les tuteurs frustrés réussirent à faire triompher leurs droits et la défunte y fut remplacée par une esclave des gens de Kindundu.

L'otage est remis aux mains du gagiste de par la volonté même de son père juridique. Il n'est pas question par conséquent d'enfermer l'enfant au carcan **taka** ou **kiŋgɔyɔɔŋgɔ**, dont nous aurons à parler bientôt, comme il faut bien le faire avec des personnes retenues de force. La personne donnée comme otage jouit donc au village du gagiste de toute liberté de mouvements. Elle peut accompagner le gagiste dans ses déplacements même lointains. Qui s'étonnerait donc si quelques-uns de ces otages abusent de leur liberté pour se sauver. Si jamais le gagiste parvient à le rattraper, et s'il soupçonne la moindre connivence avec les emprunteurs, tuteurs du gage, le gagiste peut vendre le fuyard sans autre forme de procès.

Mais si le gagiste doit mettre cette escapade au compte de l'étourderie du gage, la solution est autre. Le gage en effet figure la personne vivante, qui a obligation, ou du moins sa volonté entière et actuelle de due satisfaction. Le gagiste qui se voit frustré de ce dépôt, s'en va trouver son emprunteur avant de se faire justice en saisissant lui-même des otages. Au cours de l'entrevue avec l'emprunteur, il somme celui-ci ou de le désintéresser par le paiement de ce qui lui est dû, ou de lui remettre une nouvelle sûreté. La personne, qui a obligation, toujours à court d'argent, ne sait mieux faire que de remettre une seconde fois le fuyard entre les mains de son gagiste, en insistant toutefois auprès de ce dernier pour qu'il ne le vende pas. Tout Mukongo en effet sait que le privilège du gagiste ne vaut que pour autant que l'otage est remis et est resté en possession du gagiste. Sauf à s'exécuter sur ce point, la preuve de l'obligation assumée faisant défaut, le régime de violence, normal entre les clans qu'aucun lien de droit n'unit, va reprendre ses droits et le gagiste s'assurera de son droit en saisissant une appartenance arraché à son obligé par une contrainte physique, et c'est là le régime de l'otage pris de force, que nous réservons pour l'article suivant.

Le cas s'est présenté au cours de la jeunesse de Muwama, mort dans un âge avancé à Kimbata Mfinda dans le courant de 1949. Il fut consigné par son parent tuteur Kizeki à Mbala Dyaka, établi au hameau voisin de Mbamba Nkola, pour assurer un prêt consenti par ce dernier. Cinq jours ne s'étaient pas écoulés, que l'otage prend la fuite. Comme il était convaincu que son père juridique n'aurait rien de plus pressé que de le remettre entre les mains de

son gagiste, il chercha un refuge à Nsongo Lwafu où résidait une de ses sœurs mariées. Le prêteur n'a pas de sitôt constaté la disparition de son otage, qu'il va trouver l'emprunteur et le met devant l'alternative : ou de satisfaire à son obligation, ou de lui remettre un nouveau gage. Les deux hommes se mirent d'accord pour aller à la recherche du fugitif qu'ils découvrirent à Nsongo Lwafu. Mais la parenté par alliance prise de pitié, remboursa le montant du prêt de 50 couvertures.

Lorsque l'emprunteur se trouve à court d'argent, il ne s'épargnera aucun effort pour rattrapper le fuyard et satisfaire à ses obligations vis-à-vis de son gagiste. Il vaut la peine de faire remarquer la différence entre les suites juridiques qu'occassionne la fuite d'un otage **mwuuna mfuka**, remis spontanément au gagiste, comme garantie de la dette, et celles, dues à la fuite d'un otage, saisi de force, **mbaki** dont la fuite éteint la dette. L'extradition ne peut se faire en secret. La reprise de la possession du gage par le gagiste doit être opérée d'une façon apparente, en présence de témoins nombreux si possible, de manière à pouvoir faire appel à leur déposition, si le besoin s'en fait sentir, que celui qui a des obligations vis-à-vis d'un tiers, s'est déssaisi ; que l'escapade de l'évadé est le fait du fuyard et de personne d'autre.

Et si l'emprunteur montrait peu d'empressement à la restitution du fuyard c'est-à-d. si au jour convenu, il ne se présente pas au village du gagiste, accompagné du fugitif ou d'un remplaçant, le gagiste retient la présomption de dol contre cet emprunteur, avec comme conséquence, la saisie des personnes, dont nous reparlerons. Il faut absolument pour qui tient à éviter des difficultés de ce genre, que le gagiste obtienne satisfaction, par constitution entre ses mains d'un titre de reconnaissance de son droit.

Examinons le cas où l'emprunteur, malgré d'actives recherches de sa part, ne parvient pas à mettre la main sur l'otage en fuite, tandisque d'autre part son insolvabilité persiste. Qu'il se présente au jour convenu au village de son gagiste ou en tout autre lieu déterminé par les parties. Il y exposera ses démarches et leur résultat négatif et obtiendra un nouveau délai. Le coq et la jarre de vin, qu'il est tenu d'apporter au créancier, engagent sa volonté persistante de s'acquitter de ses devoirs. Que notre homme ne s'attende pas à voir se proroger un délai de ce genre à plus de trois reprises.

La procédure en destruction de l'espèce de l'emprunteur renaît à chaque échéance, et seul, l'engagement d'un bien, „in casu" l'otage, remplace cette procédure d'exécution ou de mort.

Le gagiste ne refusera pas à l'otage d'aller passer quelques jours en famille, surtout lorsque, hypothèse la plus commune, le stage se prolonge. Il peut arriver qu'au cours de ce déplacement autorisé, l'otage deviennent malade et meure. Mis alors en demeure de désintéresser le gagiste par remboursement du prêt, la personne qui a des obligations peut liquider sa dette. Au cas où l'impossibilité dans laquelle elle se trouvait n'a pas changé, il ne reste d'autre solution que d'engager une autre personne pour la sureté de l'ancienne dette.

Les natifs ne tiennent aucun compte dans leurs réclamations des fluctuations du marché et des prix. Qui leur en ferait un reproche? Dans le courant de 1932 Ignace Lutumba di Mbesi, établi à Kimyala, obtint une avance de 10 francs chez Luyeye Mbela, natif de Kitwenge, prêt sur gage d'une dame-jeanne. A cette époque on payait une jarre de ce genre au prix de 6 francs. Le gagiste s'est servi personnellement de la jarre jusqu'au jour où, suite à une fausse manœuvre, la dame-jeanne se brisa sur les pierres de la Nlasa... Nous voici arrivés en 1942. Ignace se propose de dégager sa dame-jeanne en s'acquittant envers son emprunteur. Or entre temps le prix de ces jarres en verre a atteint 42 francs. Il force le gagiste, sous menace de procès, à lui restituer une dame-jeanne neuve. L'action secourable de Luyeye lui a coûté 32 francs de sa poche !

Ce ne sera qu'après avoir donné satisfaction au gagiste, que le prêteur peut estimer l'engagement terminé. Pour pousser le clan mis en tort par une décision arbitrale, ou qui est tenu d'une obligation de rembourser un prêt fait en ces circonstances, à ne point accumuler inutilement les délais consentis pour désintéresser le gagiste, les natifs citent le proverbe : **futa ŋguuŋgu ulɛɛka**, paie les petites plaques de viande adhérentes à la peau de la bête écorchée, et tu pourras dormir en paix. Il ne te reste plus grand'chose à verser. Ne tarde plus d'avantage et l'on te laissera en paix.

Qui ne dispose d'aucun moyen de satisfaction, lorsque le jour de l'échéance est arrivé, doit se présenter quand même, muni d'une preuve de l'acceptation de son obligation. Un gamin accom-

pagne le *sui iuris* insolvable, porteur d'un coq et d'une jarre de vin de palme **ŋkalu mfuka**, calebasse de vin, preuve d'un dû.

Ce vocable de **ŋkalu mfuka** peut encore s'accompagner du geste que voici. Le gagiste a sommé l'emprunteur de satisfaire à ses obligations. Le délai prévu est là. Le gagiste se présente sans vin au village de son emprunteur. Supposons ce dernier dans l'impossibilité d'opérer le versement demandé, il invitera le gagiste à prendre son repas chez lui. Si par un concours malheureux de circonstances, même cette invitation n'est pas possible, qu'il remette un ou deux francs comme instrument de preuve. Ces quelques pièces métalliques, prix que se payait autrefois une calebasse de vin de palme, portent elles aussi le nom de **ŋkalu mfuka**, vin preuve d'un dû.

L'emprunteur presse le créditeur d'accepter ces instruments du titre supplétif, tout en avouant son insolvabilité actuelle. On détermine un nouveau délai. Pourvu qu'il remette un instrument, titre supplétif à chaque visite et ce jusqu'à satisfaction complète de ses obligations, on lui accordera aisément deux à trois échéances. Mais si trois fois de suite le débiteur se présente sans pouvoir constituer une satisfaction au moins partielle, le gagiste se fera justice à lui-même, en saisissant des personnes et en les vendant. Entre vivants, la justice des Bakongo se trouve en effet désarmée devant des gens de „mauvais vouloir", puisqu'elle ne dispose que de sanctions du droit sacré, à moins que l'acteur n'ait de quoi urger son propre droit.

Les premières tranches d'un dû sont transmises assez promptement par la personne qui doit s'acquitter, car elles sont destinées à réaffirmer le rattachement de l'otage à son paternat. Qu'arrivera-t-il si un moment donné le remboursement cesse? Comme serait le cas d'une mort subite d'un père du clan débiteur et que son successeur refuse de continuer à éteindre la dette déjà entamée par les versements de son prédécesseur? Le jeune homme otage, que nous supposons marié avec l'assistance financière de son gagiste, se trouverait devant le choix : ou de rompre son union avec sa femme, qui elle ne quittera certainement pas le village du gagiste, bailleur de fonds du titre au mariage, ou de continuer son union mais au village du gagiste.

Aucune spécification coutumière prévoit une durée déterminée

à la mainmise du gagiste sur les fruits du travail de la personne mise en gage. Cette mainmise cependant diminue avec l'âge de l'otage. On se rappelle encore que dans quelques cas, l'otage a collaboré secrètement d'abord, de plus en plus ouvertement par la suite, avec les siens pour éteindre la dette qu'il assurait par sa personne. On suppose en effet que l'insolvable fera le nécessaire poussé par les objurgations de la mère de l'otage, pour abréger la durée du séjour de son parent dans ce milieu étranger. On cite un cas unique d'un otage qui soit parvenu, par ce que produisait son activité personnelle, à donner satisfaction au gagiste. La procédure normale est la suivante : on détermine un jour. La personne qui a des obligations se présente au village du gagiste. Elle lui remet devant témoins une première, puis une seconde tranche à déduire du compte total et ainsi de suite.

Si au début du stage les fruits de l'activité de l'otage passent dans leur entièreté aux mains du gagiste, il arrive un moment, comme nous l'avons dit, où la personne, garantie d'une dette, mène de front et les travaux imposés par le gagiste et les siens propres. A mesure que l'otage grandit, le gagiste le laisse de plus en plus librement disposer de ce que son travail rapporte.

Komba de Kinzinga avait servi d'otage, garantissant une dette chez Badika natif du village de Kinsako. La mort du gagiste le laissa aux mains de son héritier l'ex-médaillé Makengo Nzeza, encore en vie en 1945. Il y épousa Ndona nièce de ce Makengo Nzeza. Le fruit de son activité personnelle lui permit, avec l'aide de son gagiste, de constituer titre au mariage aux mains de Makengo Nzeza père juridique et de Nsotuka, père de Ndona. Lorsque cette femme vint à mourir, la parenté de l'otage avait remboursé l'emprunt contracté autrefois. N'empêche que notre homme continua à résider à Kinsako où il ne tarda pas à retrouver une nouvelle épouse. En vue de constituer ce dernier titre, il ne put compter cependant que sur sa propre activité. N'était-il pas libre de tout engagement ?

On cite de rares otages qui parviennent de par leur activité personnelle à éteindre le prêt que leur personne garantissait, et ce, malgré le fait que le gagiste a droit à la totalité des fruits du travail de la personne engagée. C'est qu'on rencontre des gagistes qui n'urgent pas leurs droits jusqu'à la dernière limite.

Mandyango Vwanga de Kimbata Ngindu, otage devenu polygame au village de son gagiste Nyanga de Kinzinga, compte parmi ces privilégiés. Au fur et à mesure qu'il avançait en âge, son gagiste lui laissait une plus large disposition du produit de son activité personnelle. Il en profita d'abord pour constituer le titre à son second mariage et puis pour donner satisfaction complète de ses propres obligations : **ukikuula**, il s'est libéré lui-même. Le gagiste ne l'empêcha pas d'emporter chez lui au village, dès que satisfaction complète avait été donnée, les deux fusils, que son activité lui avait permis de se procurer.

Mais ici encore l'abus voisine avec le droit. Il s'est rencontré de ces personnes gagées, qui conservaient en cachette une portion des produits de leur travail et la faisaient parvenir, Dieu sait par quels chemins, aux mains de leur père juridique, en vue de hâter de cette manière la mainlevée. Le secret le plus absolu devait entourer cette transmission de fonds. Dans bien des cas d'ailleurs, le gage ne voyait pas ses efforts couronnés de succès. Ses parents tuteurs préféraient utiliser ce que ces malheureux avait réussi à dérober à la rapacité du gagiste, pour faire eux bonne chair !

Il suffira de rembourser le prêt tel que le garantit la personne de l'otage, pour libérer la personne mise en gage, si du moins le prêt ne date que d'il y a peu de temps. La jarre de vin et le coq, que l'emprunteur ajoute au montant de l'emprunt, forment une preuve dégageant le gagiste, qui accepte, et l'emprunteur, qui offre, de toute obligation ultérieure.

Mais il n'en est plus tout à fait de même, lorsque entre le prêt et son remboursement s'est écoulé un laps de temps considérable, car la prolongation du séjour de l'otage au village du gagiste augmente ce que quelqu'un doit **ɣɔɔŋgisa mfuka** et ce malgré la perception des fruits du travail de l'otage.

La remise des choses dans leur état pristin, antérieur au fait qui se trouve à l'origine de l'obligation, opère automatiquement la réintégration de l'otage dans son état social d'autrefois. Ce rétablissement des choses dans leur état premier suppose satisfaction donnée et surtout acceptée par le gagiste. Or les pages qui précèdent nous ont déjà cité un cas, dans lequel il est évident, que cette satisfaction ne peut passer comme synonime de simple restitution. Il y a plus. Tel gagiste profitera de l'absence de témoins,

pour des prêts datant d'il y a longtemps, pour augmenter, à l'encontre de tout droit, le montant de son dû à rénumérer.

Nseke Mufwa Nkadi, originaire de Kitwenge, s'en vint demander une avance de sept francs à Luyeye Mpudi, établi au même hameau de Kitwenge. Celui-ci ne prêta que sur gage et Nseke Mufwa Nkadi lui remit Nseke comme otage. Ces faits se passèrent dans le courant de 1904. Il est assez difficile de préciser de nos jours combien de temps Nseke travailla pour son nouveau père. Le fait est qu'à partir d'un moment donné, une certaine portion de son travail passa aux mains de Nseke Mufwa Nkadi. Le gagiste Luyeye eut vent de la chose et insista près de l'emprunteur pour qu'il vienne reprendre l'otage, qui manquait, assurait-il, à tous ses devoirs ! Mais au lieu de se contenter de sept francs, il exigea sept billets de cinq francs. La parenté du jeune homme n'insista pas. Remboursa le prêt et reprit Nseke.

Examinons le cas suivant. Supposons un otage marié à une jeune fille dont le parent tuteur n'est autre que le gagiste. Une fois que l'obligation a été satisfaite entièrement, que devient ce ménage ? Le ménage de celui qui a garanti cette satisfaction et qui a vu constituer titre dotal pour légitimer son union, ce ménage a quitté le village du gagiste pour aller s'établir, comme le veulent les usages, au village d'origine du mari. Si un enfant vient à mourir dans cette famille après le départ de l'ex-otage, l'ex-gagiste, parent tuteur de cet enfant, doit constituer entre les mains du père, son ancien otage, un titre en aveu de culpabilité, dit **bivwa**, indemnités de mort, exactement comme si le père du petit défunt n'avait jamais été son otage. L'ancien gagiste ne jouit d'aucune faveur. Au cas où l'ex-gagiste refuserait la constitution de la preuve instrumentale, le père frustré est autorisé à se faire justice à soi-même, en appliquant à son ex-gagiste les désavantages de celui, qui a obligation à quelqu'un, et, qui est de mauvaise foi, dont il nous reste à parler.

2. L'insolvable de mauvaise foi

Est présumé de mauvaise foi, l'homme qui refuse de conformer sa conduite aux usages reçus et ce sans motif plausible. L'absence de bonne foi se présume, en la matière qui nous occupe, par la

circonstance que voici : au jour fixé pour remplir ses engagements, la personne qui a obligation à quelqu'un, ne paraît pas au rendez-vous déterminé d'un commun accord. Ceux auxquels il est dû, attendent une nouvelle semaine de quatre jours, et comptent en vain sur l'arrivée de leur obligé. Son absence se prolonge trois, quatre semaines de suite. Exaspéré, l'aîné du clan qui est en droit, se décide à faire une sommation. Si l'aîné du clan qui est tenu d'une obligation n'obtempère pas à la mise en demeure, il sera rendu responsable de tout le préjudice résultant de l'état de fait. Son refus fournira au créancier un juste motif de violence.

Refusant de comparaître, celui qui a obligation à quelqu'un, refuse la satisfaction à donner au délai convenu. Moyennant l'engagement d'un bien, la transaction à intervenir déliait l'auteur de la voie de fait des mains de son poursuivant. Or toute cette procédure de paix tombe devant la mauvaise foi de l'emprunteur. Après une menace, répétée s'il le faut, et accompagnée de malédictions, l'acteur et son clan, procèdent à la capture de biens, de personnes surtout, appartenances au clan de celui qui est tenu d'une obligation et refuse d'y satisfaire. Aux yeux des natifs cette détention n'est pas une peine, mais un moyen de coërcition en vue de hâter la satisfaction. S'il s'agit de personnes, leur mise aux entraves ou à la torture, visent le désintéressement de celui qui a droit par une due satisfaction de ce à quoi on est obligé.

L'appartenance dont il est ici question, peut consister en un bien matériel, et rappelons-nous qu'aux yeux des natifs, l'appartenance partage d'une certaine façon l'être de son propriétaire. Est resté célèbre le droit de tout qui a rang de *père*, de détruire une appartenance de la mère, chaque fois que par sa négligence, celle-ci n'a pas empêché son enfant en bas-âge d'être atteint par un objet igné. La lésion du feu n'aurait-elle provoqué qu'une inflammation légère, peu importe. C'est à la substance même de la mère qu'ils en veulent, en détruisant un bien qui lui appartient, un coq ou une poule en l'occasion. L'animal reçoit pour cette occasion le nom de **nsusu ŋŋkɔɔndɔ uyiidi mwɑɑna tiya**. Le père se saisit du coq par les pattes et d'un coup sec lui écrase la tête contre un objet résistant.

Le cas s'est présenté récemment (1945) dans le ménage de Mafwala et de sa femme Nsamba, établis à Kinkosi. Naquit une petite fille,

qui prit le nom de Ngwala. Un jour au cours de ses bavardages entre négresses, la mère, assise à terre avec l'enfant sur ses genoux, laissa tomber sur la petite quelques étincelles échappées aux tisons de sa pipe. Cette lésion, sans importance aucune, arracha cependant quelques larmes à la gamine. Dika, sœur de Mafwala, intervint immédiatement. Ayant rang de père, elle somma la mère de lui fournir satisfaction et, comme la mère se montra peu empressée à satisfaire son interpellatrice, Dika n'hésita pas un instant à s'emparer d'une des poules de Nsamba, tua cette poule et en partagea les chairs avec tous les membres de la parenté clanique locale.

Signalons ici un genre de satisfaction d'une obligation, par présentation d'excuses que l'on accepte quand l'intéressé le présente; mais que l'on se gardera bien d'exiger si le mis en tort fait la moindre difficulté de la présenter. Le cas se réalise chaque fois que le clan mis en tort, et celui qui sort acquitté du litige, sont unis par des échanges matrimoniaux. Le proverbe ne dit-il pas : **nzɔ kinzadi, nzɔ kizitu ka ilutila ŋŋkɔɔndɔ vita kɔ**, il ne peut être question de rallumer l'état de fait avec violences entre des gens qu'unit une parenté par alliance. Et pour bien montrer l'absurdité d'une pareille manière d'agir, la sagesse des anciens y ajoutait : **nnlɛɛmbɔ bu uya tiya, mu nnwɑ usaaŋga**, qui s'est brûlé le doigt, le fourre instantanément en bouche. Allusion à l'usage absolument universel dans toute cette région, et qui consiste en ce que le premier geste de nos gens devant une légère difficulté est d'aller chercher un appui chez les membres de la parenté par alliance. Or si par cette contestation on commence par se mettre ces gens à dos, en exigeant âprement son dû et en usant de méthodes de coërcition, dont il nous reste à parler, vers qui se tournerait-on, quand notre homme se trouvera aux prises avec l'adversité ? Il s'agira donc de s'entendre au plus vite.

On donne le nom de **mbaki** aux personnes saisies et sur lesquelles, celle qui est en droit, veut se faire payer. On reconnaît sans peine la racine commune avec le verbe **baka**, saisir, prendre en main, et le vocable marque un otage pris de force, arrêté en vertu d'une manque d'exécution d'une créance non contestée et dont on connaît exactement le montant. **Sa mbaki** est l'acte de procédure par lequel, après une mise en demeure, un saisissant appréhende une appar-

tenance de celui qui doit et sur laquelle il veut se faire payer. **Yɔka nzɔ ŋkɔɔŋgɔ** traduit la même pensée, mais est utilisé bien plus rarement. A ne point confondre le **mbaki** dont nous venons de parler, avec **mmbaki** qui n'est autre que le créancier saisissant, sens compris, mais fort peu en usage. Les gens qui se sont mis en embuscade pour amarrer ces personnes, portent le nom de **bayaala mbaki**.

En plus de la saisie des personnes, qui a ce premier stade se borne à une action de saisie-arrêt, les Bakongo ont connu et pratiqué l'usage de saisie-conservatoire d'objets matériels avec menace d'action de saisie-exécution avec vente aux enchères, comme seraient une saisie de bétail, de nourriture, de champs, d'ustensils, tels : fusils, toutes les appartenances sans exception du débiteur de mauvaise foi, servant de gage à l'exécution de ce à quoi il est obligé, peuvent être saisies.

On distingue le prisonnier dit **mfuuŋgi** du prisonnier dit **mbaki**. Les **mfuuŋgi** constituent une classe à part parmi les personnes-rançons. Portent le nom de **mfuuŋgi** le captif ou la captive qui appartiennent au même paternat que le ravisseur, ce qui constitue une première différence d'avec les **mbaki** ordinaires. Il y a plus. Le **mbaki** constitue une mainmise sur un gage en recouvrement d'un dû, tandis que le **mfuungi** est un gage pour forcer la main et s'assurer l'aide d'un parent qui refuse d'entrer en guerre par exemple avec un tiers pour sauvegarder des intérêts claniques communs. Dans la suite de ces pages il ne sera plus question de **mfuuŋgi**, il nous suffit d'avoir signalé leur existence au début de cet article.

La saisie des personnes n'équivaut en aucun cas à une servitude pénale. Elle tend à la destruction du principe du mal. La justice indigère ne connaît pas l'usage de prisons, n'emploie pas les détenus à des travaux. Cette contrainte de personnes, de soi illimitée dans le temps, n'est pas une forme de procédure officielle et ne fait jamais partie d'une sentence. A chaque „actor" de se faire justice à soi-même sur la personne de celui qui est tenu d'une obligation envers lui, ou sur une de ses appartenances personne ou chose. Si un arbitrage n'ordonne jamais la capture de ce genre de contraints, il peut cependant légitimer un pareil recours à la force.

Toute personne qui possède un droit, et qui, au moment où ce droit devient exigible (avec ou sans intervention d'une cour de

justice), se voit frustrée de son dû par la non-comparution de celle tenu d'une obligation, jouit, après une mise en demeure en due forme, du droit de sanctionner efficacement son droit par la saisie d'otages. Cette personne ou ces personnes contraintes constitueront un titre nouvel du droit lésé.

Sous le nom de **bwa mbudi** les Bakongo désignent le fait de se présenter à tout endroit où a siégé une cour d'arbitrage, et de ne point y rencontrer l'aîné du clan mis en tort, comme la chose était convenue, et par conséquent, de ne point obtenir la satisfaction attendue.

La contestation née entre Langa, établi à Kinzazi, et Ngeri de Kingwala nous fournit un exemple de saisie de personnes. Langa prétendait, à tort ou à raison, que Ngeri refusait de lui rembourser des avances, que ses ancêtres à lui Langa avaient consenties aux ascendants de Ngeri. Las d'exiger ce qu'il considérait comme son droit. Langa mit un beau jour la main et priva de leur liberté de mouvement dix jeunes femmes et un garçon issus du village de Ngeri. En plus de cela il opéra une saisie-conservatoire sur les appartenances que ce groupe transportait, et qui montaient à cinq fusils et une défense d'éléphant. Pour le moment il se contenta de séquestrer ces objets, sans prendre une disposition quelconque pour réaliser ces biens par une vente. Les assujétis disposaient d'une certaine liberté de mouvements, liberté, dont abusèrent Luwau, le garçon, et Kindesi, une des jeunes filles, pour s'enfuir. Le seul résultat, fut que Langa mit les neuf personnes restantes à la cangue. Puis il attendit les événements.

Les clans en conflit composèrent une cour d'arbitrage. Ngeri choisit les arbitres dont voici les noms : Bikya, Mbau et Mbuku. Langa de son côté choisit et mandata les arbitres Nkunsi et Tonsi. L'instance publique tint ses assises dans la brousse du nom de Senda, un peu à l'ouest du village actuel de Kingindu. Les amiables-compositeurs acquittèrent Ngeri. Lenga mis en tort par décision arbitrale, comme ne parvenant pas à prouver le bien fondé de ses assertions, fut forcé de libérer ses prisonnières, de subir une sanction dont le tarif montait à 5000 perles et un bouc. En plus de cela, il fut tenu de céder, sans titre dotal, une de ses parentes claniques en mariage à tel membre de la parenté de Ngeri que celui-ci désignerait. Langa exécuta ce lourd programme point par point, pour ne

point encourir les sanctions des défunts, et mit Nkala sa propre sœur à la disposition de Ngeri.

Il n'est pas nécessaire que le montant de ce qui est dû, ait été évalué par une cour d'arbitrage. Tout homme **yu uwɛɛndɛlɛ mfuka**, qui tient une créance certaine et exigible, à laquelle celui qui est tenu refuse de faire honneur, est autorisé à se faire payer fut-ce de force.

Le saisissant veillait à l'entretien des personnes saisies. Libre à lui de les torturer, de les vendre, puisque ce sont des personnes étrangères à son paternat, inconnues donc de son droit national, sauf contrat interclanique, or celui-ci précisément est en cause.

En pratique voici comment s'y prend le créancier qui veut appréhender des personnes otages. Nkita, du village de Kimbata, mis en tort par une décision de la cour arbitrale, refuse de paterniser son acte en reconnaissant le droit d'autrui. Kabwiko, que le même arrêt a disculpé, a beau le sommer de reconnaître son droit, sanctionné par le collège de conciliateurs, toute mise en demeure reste sans effet. Suit une action comminatoire et destructive à la fois, une malédiction qui atteint déjà la substance de son adversaire Nkita dans le droit sacré.

Nkita qui sent bien la faiblesse de sa position, s'efforce de désarmer Kabwiko. Des promesses tant et plus, en aucun cas suivies d'exécution. Un jour Kabwiko en a assez. Suit une action de saisie-conservatoire, de personnes ou de choses ou des deux à la fois. Supposons que Nkita s'obstine à refuser satisfaction. Kabwiko s'en va trouver les chefs de Kinkenge, de Kilwangu, de Mputi, partout en un mot où il compte des parents, et leur sort la proposition que voici : il me faut quelques femmes appartenant à un titre quelconque au paternat de Nkita, dans lequel cet homme remplit le rôle de *sui iuris*.

Un jour les sœurs de Nkita qui ne se doutent de rien, passent par un de ces villages, en route pour le marché du Nsona. De jeunes gaillards à l'affût dans la forêt, s'emparent vivement de leurs personnes **bita mu mɔɔkɔ ɣu lukɛtɔ** les étreignent ; **dyaandalala baantu** les ligottent dans des paniers tressés à l'avance des feuilles d'une branche de palme et en route avec cette charge pour le village du créditeur.

La coutume ne détermine pas le maximum d'otages à saisir.

Avec l'assistance des siens, plus on en amarre, mieux cela vaut. Le récalcitrant s'avouera d'autant plus vite vaincu, que le créditeur aura réussi à mettre la main sur plus de jeunes filles. La rumeur publique, jointe au fait que ces jeunes femmes ne rentrent pas au logis, ne tardera pas à mettre la parenté des assujéties au courant ce que qui vient de leur arriver. Ce n'est qu'au cas où l'on a surpris les captives à une distance appréciable de la résidence de leur père juridique, que le saisissant n'hésitait pas à libérer l'une d'entre elles, pour annoncer à qui-de-droit la nouvelle de la capture et leur nouveau domicile chez un tel. Le fait de donner connaissance soit à l'usager de la chose, si la retenue porte sur un objet inanimé ; soit au père juridique de l'assujétie, arrête momentanément la procédure en destruction et marque l'intention d'arriver à un accord. Dans l'entre Lwidi-Lumene la personne du groupe des contraintes délivrée et chargée de cette missive, porte le nom de **lufuuŋgu** et le fait de l'expédier porte le nom de **fidisa lufuuŋgu**.

N'a pas été pratiquée dans ces parages, la façon d'agir signalée ailleurs : un crieur public avertissait les pères des otages privés de liberté. Il l'avertissait en même temps et du nom du saisisseur et du motif qui les a faits empoigner.

Voici un cas plus bénin. Nsyala du village de Kinkenge, achète un bouc à Lutumba de Kitwenge. En emportant sa tête de bétail, il promet de venir payer en dedans des quatre jours. A la date convenue l'ex-propriétaire de la bête ne voit rien arriver. Il attend encore quatre jours, mais ne voit toujours rien.

A quelque temps delà il va trouver l'ayant-cause de Nsyala, son père et son parent tuteur et leur lance de loin un avertissement gros de menaces : Si aujourd'hui même Nsyala ne m'apporte pas le prix convenu : **mbasi ɣɔ luwiidi maambu ma ŋkaka, ka luyituka kɔ** ne vous étonnez pas si demain il vous arrive d'apprendre un tout autre langage. Au lieu d'apporter personnellement cette sommation, Lutumba peut utiliser si possible, les services d'un arbitre, sorte d'huissier pour réclamer ce qui lui est dû et l'autorisant à proférer des menaces en cas de non-exécution.

Sur cette mise en demeure, il quitte le village escomptant l'inquiétude des gens **mbuundu siˆiyaaya** ou **mbuundu siˆipaaŋga** pour qu'ils se décident à lui faire droit sans tarder d'avantage. Si la mise en demeure ne produit pas les effets attendus, l'ayant-droit ramasse

des jeunes gens ardents à se battre sans s'exposer au danger. **Lukuta ŋŋkɛlɛ. Tunwɑɑna** — ramassez vos fusils, nous allons nous battre. Envers l'étranger au clan en effet, l'injustice entraîne une action en destruction. Pendant la nuit et dans le silence le plus complet, ils investissent le hameau où réside Nsyala. Tout homme ou toute femme, qui sort dans l'obscurité, sans se douter de quoi que ce soit, est empoigné. La victime n'ose point crier à la vue des fusils braqués sur elle. On l'amarre solidement. On l'entraîne. Voici déjà une première captive qui bon gré mal gré assurera leur bon droit... La même scène se renouvellera à deux ou trois reprises, puis nos braves s'en retournent chez eux. Ils tiennent leurs **mbaki.** Ce qui précède n'est pas l'unique méthode. En voici d'autres.

Des femmes se rendant ou travaillant aux champs, ou se dirigeant vers la prise d'eau, offrent des occasions faciles de se rendre maître de personnes, qui n'offrent quasi pas de résistance. N'est nullement exclu de se rendre maître de passants au beau milieu du village des saisissants. Les assaillants s'y sentent en nombre et y éprouvent la sensation d'un coup de main de toute sécurité, condition requise pour que nos Bakongo se sentent courageux. Les personnes assaillies par contre se sentent perdues si elles résistent. Que peut une poignée de femmes contre toute une foule?

La personne saisie doit avoir une communauté de substance avec celle qui est tenue d'une obligation envers le saisissant. Elle doit donc appartenir de quelque manière à son paternat, de façon que, de par leur communauté dans l'être, l'acte de violence porté contre l'être de la captive atteinge en sa personne, celui qui répond des obligations non satisfaites. Or en prenant des prisonniers dans le hameau que l'obligé occupe, on se trouve dans l'impossibilité de manquer ce but et ce de par la composotion même des villages de la région étudiée.

De plus il faut priver de leur liberté des personnes telles, que celui qui est tenu de reconnaître le droit d'autrui, éprouverait un dommage notablement supérieur si ces otages étaient vendus par le créancier saisisseur, que ne serait le dommage qu'il subit lui ou les siens par une soumission spontanée à cette obligation, dont il lui est tellement pénible de s'acquitter. Chose qui s'obtient aisément en saisissant des jeunes filles.

On l'aura remarqué, le saisisseur opère sa saisie de préférence sur

des femmes. L'indigène y voit plus d'un avantage. Il y a moins de résistance de la part des personnes saisies et par ailleurs le père de ces personnes, tenues en contrainte, subira un dommage auquel il sera plus sensible, car à moins de satisfaire le saisisseur, il y a autant de titres dotaux perdus, qu'il y a de jeunes filles arrêtées. Le saisissant de son côté est parfaitement au courant, du fait que le prix de revient de la vente d'une jeune fille au marché d'esclaves est notablement plus élevé que celui qui est payé pour un garçon. Nous reviendrons sur ce point. Les garçons en effet **baɣɔɣila kaanda** — traitent les affaires du clan, mais les femmes **balɔɔndila kaanda** réparent par des naissances, les pertes que subit le clan dans le décès de ses membres.

(*à suivre*)

PORO EN MASKER

Enkele beschouwingen over „*Masks as agents of social control in Northeast Liberia*" door Dr. G. W. HARLEY (1).

door Prof. Dr. P. J. VANDENHOUTE
(*Gent*)

In het voorbericht van zijn studie schrijft Dr. Harley : „It is with a feeling of high privilege... that I find myself, after twenty-three years of residence in the midst of these people the possessor of an accumulated knowledge of their most sacred objects which begins to fit together into a more or less comprehensive picture of the socio-religious forces which underlie their reactions to the more important crises of life" (p. VI). Gedurende dit lange verblijf verzamelde hij meer dan 500 van deze „most sacred objects", nl. in hout gesculpteerde maskers (p. 34) en noteerde hierover tal van merkwaardige gegevens. In hetzelfde voorbericht vestigt hij de aandacht op twee vroegere studies (gepubliceerd in 1941, toen de verzameling 314 stuks bedroeg), nl. *Native African medicine* (2), „which succeeded in penetrating a little deeper into the fundamental conceptions designated, for want of a better term, as religious" (p. VI), en *Notes on the Poro in Liberia* (3) met de gegevens over 116 maskers. Hierover zegt de auteur : „By the simple process of inquiring about the function of each mask as it was secretly brought to me, I accumulated enough information to make this preliminary study of the great secret society known as the Poro" (p. VI).

Meteen licht dit laatste citaat ons in over de werkmethode die

---

(1) Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University ; Vol. XXXII, nº 2 ; XIV + 45 p. 4º, XV pl. met 154 afb. (Cambridge, Mass. 1950).

(2) Harvard University Press (Cambridge, Mass. 1941).

(3) Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University ; Vol. XIX, nº 2 (Cambridge, Mass. 1941).

de auteur gebruikte, en tevens, menen we, omtrent een der oorzaken van de onnauwkeurige besluiten, die we niet alleen aantreffen in de studie waarop het citaat rechtstreeks betrekking heeft, maar ook in de meest recente die we hier boven, in de titel hebben vermeld. In deze laatste trouwens herlezen we vele feiten uit de *Notes on the Poro...*, al worden ze nu ook in een nieuw verband geschikt. Dr. Harley, die geen onderzoeker van beroep is, maar toch heel wat meer dan een gewoon „fetisj-jager", heeft alle crediet willen verlenen aan de gezegden van de inboorlingen die maskers te koop aanboden, zonder twijfel te goeder trouw, maar zonder voldoende controle. Uit persoonlijke ondervindingen, opgedaan in het naburige gebied dat, zoals we verder nog zullen vermelden, bewoond is door dezelfde stammen, weten we dat dergelijke informanten zelden de werkelijke eigenaars, minder nog de gebruikers zijn van deze „heilige voorwerpen". Bovendien vertonen deze maskers gewoonlijk meer particuliere dan algemeen functionele aspecten en hierin schuilt het gevaar dat allicht om de bomen het bos niet gezien wordt. Zeker is dat een overweldigende massa van vér uiteenlopende, en dikwijls in schijn tegenstrijdige details de auteur belet heeft een basis te vinden voor een schema dat zo getrouw en duidelijk mogelijk, de inheemse concepten zou weerspiegelen.

Andere oorzaken die mede verantwoordelijk zijn én voor de onnauwkeurige besluiten én voor de systeemloze compilatie van merkwaardige feiten, zouden gemakkelijk kunnen ontdekt worden. Nochtans, het niet raadplegen van belangrijke publicaties (1) ter

---

(1) Enkele van de voornaamste zijn :

DONNER, ETTA : *Hinterland Liberia.* Transl. by W. M. Deans (London 1939).

IDEM : *Kunst und Handwerk in NO. Liberia.* Baessler-Archiv, Bd. XXIII, H. 2-3, pp. 45-100 (Berlin 1940).

EBERL ELBER, R. : *Westafrikas letztes Rätsel* (Salzburg 1936).

GERMANN, P. : *Die Völkerstämme im Norden von Liberia.* Veröffentlichungen des Staatlich-Sächsischen Forschungsinstitutes für Völkerkunde, Bd. I (Leipzig 1933).

MILLS, DOROTHY : *Through Liberia* (London 1926).

STRONG, R. P. (edit.) : *The African Republic of Liberia and the Belgian Congo.* II Vol. (Cambridge, Mass. 1930).

VIARD, R. : *Les Guérés. Peuple de la Forêt* (Paris 1934).

zijde gelaten, moeten de voornaamste redenen toch gezocht worden in de uitermate ingewikkelde toestanden zelf, die bestaan bij stammen bij wie het ganse leven beheerst wordt door het geheimbondwezen enerzijds en het masker anderzijds. Deze beide elementen die zowel in N. O. Liberia als in de W. Ivoorkust tot werkelijke cultuur-dominanten zijn uitgegroeid, met al het geheimzinnige dat er vanzelfsprekend mee samengaat, verklaren reeds voldoende de moeilijkheden van het onderzoek.

In de hiernavolgende beschouwingen stellen we ons geenszins ten doel onvruchtbare critiek uit te brengen, minder nog van punt voor punt, noch masker na masker nauwkeurig te onderzoeken. We hebben integendeel gemeend dat het nuttig kon zijn een basis te zoeken waarop zou kunnen gesteund worden om deze rijke bron ethnographisch materiaal, die even belangrijk is voor de ethnoloog en de afrikanist als voor de kunsthistoricus, samen met het reeds bekende, in de ethnologie van West-Afrika in te schakelen.

Op het eerste gezicht kan een dergelijke onderneming zeer gewaagd schijnen, maar het is ook onzerzijds „with a feeling of high privilege" dat we het aandurven onze persoonlijke bevindingen opgedaan in het Boven-Cavally-gebied der W. Ivoorkust (1), te toetsen aan het nieuwe en overvloedige materiaal dat hier voorhanden is uit het vlak nabijliggend N. O. Liberia. We zullen dus nagaan in hoever enkele bijzondere punten van onze besluiten door de nieuwe gegevens bevestigd worden of dat andere, ons destijds onbekend gebleven feiten worden aangevoerd die tot een grondige herziening hiervan zouden dwingen. In het resultaat van deze vergelijking hopen we de zo even vermelde basis te kunnen ontdekken, waarvan we geen hogere verwachtingen koesteren dan dat ze een nieuwe *status quaestionis* en een richtsnoer voor verder onderzoek zou mogen zijn.

Twee punten van onze besluiten die reeds vroeger, zij het ook slechts in de vorm van formules werden gepubliceerd (2), wensen

(1) Cfr F. M. Olbrechts : *Ivoorkust-Expeditie der Rijksuniversiteit te Gent en van het Vleeschhuis-Museum te Antwerpen. Voorloopig Verslag der werkzaamheden : November 1938-Januari 1939.* Kongo-Overzee, V, nr 4, pp. 177-187 (Antwerpen 1939).

(2) P. J. Vandenhoute : *La fonction du masque Dan et Guéré en Côte*

we hier aan deze proef te onderwerpen : vooreerst wat we een definitie van het masker willen noemen, en ten tweede het systeem van inschakeling der maskers in het leven, of anders gezegd een functionele classificatie. Hierbij komt vanzelfsprekend de verhouding van het masker tot het geheimbondwezen ter sprake.

De bevolking van N. O. Liberia en de W. Ivoorkust

Vooraleer echter de bespreking van deze punten aan te vatten, zijn we een verantwoording verschuldigd over de ethnische samenhang van de verschillende stammen die ter sprake moeten gebracht worden.

Zeer ten nadele van de klaarheid zijner studie gaat Dr Harley op dit punt niet in. Hij plaatst de verschillende zgn. stammen van N. O. Liberia als losse eenheden naast elkaar, in de eerste plaats **Gio, Gɛh** (1) en **Mano**, in de tweede **Konor, Mano-Konor** en **Mandingo** als noordelijke, en **Krã** als zuidelijke buren.[1] Slechts terloops vinden we enkele punten van verwantschap vermeld tussen **Gɛh** en **Gio** (p. 42 ; id. *Notes on the Poro...*, p. 24).

Hoe ingewikkeld de onderlinge verhoudingen en verwantschap van de talrijke stammen uit dit bebost gedeelte van W. Afrika soms ook mogen zijn, toch was het ons mogelijk tijdens ons onderzoek in de W. Ivoorkust, enkele oudere opvattingen te verbeteren en nieuwe gegevens toe te voegen aan de reeds bekende feiten. Achteraf zagen we sommige van onze bevindingen met betrekking tot Liberia bevestigd door Etta Donner (2) die de N. O. Liberiaanse stammen bezocht.

---

d'Ivoire Occidentale. IIIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Résumé des Communications (Bruxelles 1948).

(1) We bewaren de schrijfwijze van stamnamen, enz., zoals Dr Harley deze zonder verantwoording over de gebruikte methode, mededeelt. Voor de schrijfwijze der inheemse woorden, die we aan onze persoonlijke nota's van 1938-1939 hebben ontleend, verwijzen we naar de brochure *Orthographe pratique des Langues Africaines.* Inst. Intern. des Langues et Civilisation Afr. 2e éd. (Londres-Paris 1930).

(2) Cfr nota 1, p. 146 op naam van E. Donner.

Rekening houdend met de studies van Dr Harley, die niets dan *argumenta ad rem* aanvoeren, kunnen we de ethnische en zoals verder nog duidelijker zal blijken, sommige culturele verwantschappen zeer schematisch en voor zover hier nuttig, als volgt resumeren :

A. **Gio** = **Gɛh** (substam-benaming) = **Dan** (= Guios, Ge, Mebe, Yacuba,...) ; samen met de zeer nauw verwante (of identische?) **Mano** (= Manon, Manos, Manous, Mani, Mas, Ma,...) die zich zelf **Ka,** d. i. *hut* noemen, volgens onze persoonlijke nota's (1), en in zekere mate met de **Kpelle** (= Gbérésé, Pese, Nguéré, Kpwesi,...) en met andere stammen als **Guro,** enz. behoren deze tot de volkengroep van de Zuid-Mandé (= Malinkè), beter gekend onder de linguistische benaming Mande-Fu.

B. **Konor** (= Konianke) en deze die Harley met de linguistische naam **Mandingo** noemt, en de **Mano-Konor,** behoren samen met de **Diomande** (= Giomande) van Ivoorkust en Frans Guinea, en met de **Comendi** van N. Liberia en Sierra Leone, tot de Noord-Mande (= Malinkè), beter gekend als Mande-Tan. Deze verschillende groepen, die meer en meer binnen de Mande-Fu-stammen insijpelen en vele Islam-opvattingen verspreiden, vertonen veeleer een hybridische cultuur, maar hebben zich plaatselijk opgedrongen als een heersende klasse die stelselmatig alle wereldlijke en religieuze machtsposities tracht te bezetten.

C. **Krã** = **Gere** (= Nguéré, Guéré, Ngere, soms *Bush Grebo,...*) behoren, in tegenstelling met beide voorgaande, tot de gans andere volkengroep van de **Kru** uit de kustgebieden ; al zijn bij deze **Gere** heel wat cultuurelementen van de **Dan** binnengeslopen, toch zijn de verschillen nog uiterst belangrijk.

Bovendien moeten we noteren dat de belangrijkste stammen gesplitst zijn geworden door de huidige landsgrenzen : **Mano** en **Konor** door de Libero-Guinese grens ; **Dan** en **Gere** door de stromen Cavally en Nuon (= Cess, of Cestos Riv.), de ter plaatse lange tijd

(1) We hadden in 1938-1939 niet de gelegenheid intens onderzoek te doen bij de Mano. Enkele losse gegevens terloops medegedeeld door Mano-koladragers en reizende chefs die we toevallig hebben ontmoet, konden niet altijd voldoende gecontroleerd worden. Daarom hebben we steeds getracht de bevestiging van onze nota's in de literatuur te zoeken.

betwiste grens tussen de Vrijstaat en de Ivoorkust. Als culturele scheiding hebben deze landsgrenzen een zeer geringe betekenis en verhinderen geenszins bestendige contacten tussen de verschillende fracties der stammen.

De verscheidenheid aan eigenlijke stammen is dus bij nader toezien niet zo uitgebreid als de verschillende benamingen op een eerste gezicht lieten veronderstellen. Bovendien behandelt Dr Harley op weinige uitzonderingen na, de toestanden bij **Dan** en **Mano** (p. VII), zodat we in het vervolg, al veralgemeent de auteur ten onrechte zijn besluiten, de Kru- en Mande-Tan-groepen buiten beschouwing willen laten.

Enkele aspecten van de cultuurverscheidenheid bij de Mande-Fu

Meer dan bij andere Mande-Fu-stammen kenmerkt zich de politieke organisatie bij Dan en Mano, die beide landbouwers zijn en gegroepeerd in vader-sibben met sibbe-totem, door een vrij groot en wisselend aantal kleinere groepen met politieke zelfstandigheid, één der oorzaken trouwens van de talrijke zgn. stambenamingen. Ook Dr Harley laat deze politieke verdeeldheid voor de Mano zeer duidelijk doorschijnen (vnl. pp. 13-17) zonder ze expliciet te vermelden. Sedert talrijke generaties betwisten zich deze groepen of substammen onderling de suprematie, een strijd waarin het religieuze gezag de hoofdrol speelt. Deze innerlijke onrust wordt bestendig aangewakkerd door de Mande-Tan-invloed (Diomande bij Dan, Konor bij Mano) die zich van uit de noordelijke savanne opdringt en zeer ongelijke en wisselende reacties uitlokt vanwege de verschillende substammen. Zodat een zekere, zij het ook meer uiterlijke dan innerlijke verscheidenheid in de cultuur der verschillende substammen te constateren valt, die plaatselijk gedurende de laatste decennia minder of meer geaccentueerd is geworden door de kolonisatie en het zo typische als ingewikkelde „'Merican Palaver" in Liberia.

Ondanks al deze verschillen, die we hier bezwaarlijk in extenso zouden kunnen uiteenzetten, blijft er veel meer dat al deze substammen tot een werkelijk cultureel geheel samensnoert, want de grondslag der levensopvattingen blijft overal dezelfde. Het

levenssysteem der Dan, waarvan we verder enkele der belangrijkste punten zullen te bespreken hebben, verschilt o. i. grondig met dit der meeste andere Mande-Fu-stammen, ondanks onderlinge verwantschap op velerlei gebied en ondanks de ernstige crisistoestanden die zij in een rumoerig verleden min of meer gezamenlijk hebben doorgemaakt (van de XIII-eeuwse veroveringen van Mari-Diata tot de krijgstochten van Samory in de late XIXe eeuw).

Twee strekkingen tekenen zich bij de Mande-Fu niet alleen duidelijk af, maar komen in botsing in het gebied dat we *grosso modo* als Boven-Cavally-Mani (*St John R.*) zouden kunnen omschrijven. Dr Harley, die midden in de contact-zone van beide stromingen verbleef, heeft deze toestand wellicht aangevoeld, maar alles behalve concreet en nauwkeurig waargenomen. Hij spreekt, veeleer terloops, van „two levels, not mutually exclusive, but overlapping" en onderscheidt enerzijds een zgn. „civil phase", en aan de andere kant een „second level, which may be thought of as religious" en waarin de maskers hun bijzondere plaats hebben gekregen (p. VIII).

Er is bovendien een andere, meer tastbare vaststelling te doen. Ondanks vele gemeenschappelijke trekken is het zeer opvallend dat, in tegenstelling met andere Mande-Fu-stammen zoals Susu, Gbande, Gbunde, Kpelle, zelfs Mende, e. a. m., alleen de Dan en de Mano een weelderige overvloed van houten maskers gebruiken. De verzameling van 500 stuks, die Dr Harley in een beperkt gebied kon aanleggen, is hiervoor zeer bewijskrachtig. Belangrijker is nog dat we deze hoeveelheid zien gepaard gaan met opvallend hoger staande artistieke hoedanigheden, wat ook H. Baumann, zij het dan ook in een meer algemeen verband, terecht heeft opgemerkt (1).

Al is onze kennis over het grootste deel der zo even vermelde Mande-Fu-stammen niet zeer uitgebreid, toch is het bijv. niet denkbaar dat onderzoekers als D. Westermann in zijn voortreffelijke monographie over de Kpelle (2) een uitvoerige rol van het masker

(1) H. Baumann : *Völker und Kulturen Afrikas.* In H. Baumann, R. Thurnwald u. D. Westermann, *Völkerkunde von Afrika* (Essen 1940), p. 325.

(2) D. Westermann : *Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia* (Göttingen-Leipzig 1921).

niet zou opgemerkt hebben! Dezelfde vaststelling kunnen we trouwens doen in de werken van Germann, Donner, Strong, Mills, Eberl Elber, etc. (1). Zelfs de verzamelingen, die uit deze gebieden in de verschillende musea aanwezig zijn, weerspiegelen best deze toestand.

Dat een dergelijk verschil een diepere oorzaak moet hebben, kunnen we nog afleiden uit het feit dat we een meer wispelturige politieke groepering in vele substammen zien samengaan met een grote hoeveelheid maskers, en in verhouding een steviger wereldlijk gezag bij stammen die weinige maskers gebruiken.

a. De Poro als basis van het Levenssysteem.

De eigenlijke oorzaak van dit opvallend verschil laat zich o. i. niet zo moeilijk achterhalen. Het voor dit gebied van West-Afrika zo typisch als mysterieuze geheimbondwezen en in het bijzonder de verspreiding van de machtige geheimbond, die te recht of te onrechte **Poro** genoemd wordt — en waarvan zelfs de sporen op Cuba te vinden zijn! — brengt ons hiervoor een onverwachte verklaring.

Dr Harley heeft gemeend, zoals trouwens andere auteurs, dat alle geheime en geheimzinnige activiteit in onderhavig gebied *a priori* ressorteerde van de Poro, de belangrijkste initiatiebond voor mannen, die steeds vergezeld is van de Sande-vrouwenbond. Ook hij liet zich wel leiden door de mening dat maskers uitsluitend met initiatie- en geheimbond samengaan, maar in de eerste plaats toch door de reeds vermelde en klassiek geworden monographie van D. Westermann over de Kpelle. Bij deze stam is de Poro werkelijk een dominerende staats-politieke instelling, die niet alleen de eigenlijke stam-initiatie onder haar bevoegdheid heeft, maar op zeer intense manier het ganse stamleven beheerst. Dezelfde toestanden treffen we *mutatis mutandis* en mits regionale varianten, bij verscheidene stammen aan, bijv. om ons te beperken tot de Mande-Fu, bij Mende, Susu, Gbande, Gbunde en Toma. Een niet al te hoog aan te slaan intertribaal gezag, juister een intertribale werking (door het initiëren van vreemdelingen, bijv.), en in ieder geval een bestendige rivaliteit als gevolg van de ambities tussen

(1) Cfr nota 1, p. 154.

Afb. 1 „Marktdag".

Vooroudermasker der Panter-sibbe van het substamhoofd der Uamè te Flanplö (Dan).

Tijdens de danspremière, na de markt, kreeg het masker de naam d ɔ́, afkorting van d ɔ k w ɔ́ d ɔ, d.i. „Markt-dag", of „Zondag". Zowel in de status van vooroudermasker als in zijn vroegere functie van ontspanningsdanser bezorgt het markt-vrede, -vreugde en -geluk, bijgevolg welstand in dorp en substam, en tevredenheid bij de verwante afgestorvenen. Het verlokkelijk meisjesgezicht van „Markt-dag" maakt de mannen krachtig, de vrouwen vruchtbaar, de kinderen zo mooi als het masker zelf en de voorouders teergevoelig en mild. Aangemaakt bij de aanvang der XXe eeuw door Dan Gebaljugbwe van Flanplö, die niet behoorde tot een smedenfamilie en omstreeks 1930 overleed.

(*Verz. Ivoorkust-Expeditie, nr IV. 1307; afm. 13 x 23,5 cm., max. dikte 5,5 cm.; zwarte slijkbad-patina.*)

Afb. 2 „Droge Tijd" Vooroudermasker der Dan in dansornaat.

Een nieuwe maskerdans werd in 1935 te Zréalé, de residentieplaats van het substamhoofd der Gblomè (Zd. Dan), gecreëerd. Bij de schitterende première — tijdens de regentijd — werden én het masker én de dans blijs genoemd, d.i. „Droge Tijd". De plots beroemd geworden, maar zo goed als onbekend gebleven danskunstenaar bezweek korte tijd na zijn ophefmakend debuut onder de zware taak, waartoe hij door het buitengewoon succes gedwongen werd. Gedragen door de oudste zoon en getooid met de gebruikelijke rouw-baard van witte pluimen, danste „Droge Tijd" gedurende vier dagen het afscheid aan de levenden. Twintig dagen later, na het dodenfeest „gedanst" te hebben, verdween het masker als „voorouder" in de go-hut. 's Nachts gaf de afgestorvene de opdracht om „Droge Tijd" te laten dansen in uitzonderlijk belangrijke omstandigheden (zie afb. 3) en om de vruchten van de aarde weelderig te laten gedijen. De oogst zal pas worden aangeroerd nadat de dode en het masker de eerste vruchten in ontvangst zullen genomen hebben. Gezondheid, lang leven, vruchtbaarheid en welstand zullen de gevolgen zijn.

(*Foto, Ivoorkust-Expeditie, nr IV F. 76-7. Zwart geschilderd masker, versierd met een purper-rode oogband van geknauwd hout, met brede oogranden van witte verfaarde en met aluminium tanden; de rouw-baard van witte pluimen is opgewerkt met ijzeren belletjes en bronzen klokjes.*)

de Poro-leiders van verschillende naburige stammen of substam-confederaties, mag aan deze hoofdbond niet ontkend worden. Anderzijds draagt dit genootschap veel bij „zum Ausgleich der Stammesvorurteile", zoals D. Westermann (1) het zeer juist opmerkt, en blijkt tevens een bolwerk te zijn tegen de Mande-Tan-invloed en de Islamisatie.

Bij deze stammen, of naar gelang de omstandigheden bij deze substam-confederaties, waarbij de Poro als initiatiebond de alles-beheersende factor is geworden, zou zich moeilijk een ander gezag kunnen handhaven zonder de instemming van de Poro. Een groot gedeelte van de activiteit van de bond is er trouwens op berekend om zijn gezag met alle middelen, terreur niet uitgesloten, te doen aanvaarden en vlug op te ruimen met alle ondermijnende factoren, zo van religieuze als van politieke aard, mede door een strenge controle van alle hogere en lagere gezagdragers. Een eigenlijke voorouder-cultus verdwijnt, voor zover we weten, gans op het achterplan en herleidt zich in het particuliere leven, van individu en familie, veeleer tot een piëteitsvolle herinnering en het brengen van kleine offers.

Deze zeer oude en wellicht ten onrechte als autochtoon beschouwde instelling (die heel wat overeenkomsten vertoont met de gekende organisatie der Masaï) beschikt over de machtigste (staats-) fetisj, waaraan alle leden van de gemeenschap zonder uitzondering, en op straf van uitgestoten te worden, deelachtig, beter dienstbaar en ondergeschikt gemaakt worden door een initiatie waarvan de duur regionaal verschilt van 2 tot 7, soms tot 10 jaren.

De opperste leiding van de organisatie berust in de handen van het hoofd van een strakke hiërarchie, nl. de omnipotente Poro-grootmeester, eigenaar van de grond, rechter, wetgever, genezer, enz. en die het allerhoogste gezag is, vermits het Opperwezen zelf zo goed als volkomen uitgeschakeld is. Deze grootmeester is bekend als *beli*, d. i. *Geest* of *demoon* bij de Vai en onder deze benaming reeds in de XVIIe eeuw gesignaleerd (2), als *Poro-Yafa*

(1) D. Westermann, *op. cit.*, 1921, p. 243.

(2) O. Dapper : *Naukeurige Beschryvinge der Afrikaensche Gewesten.* 2^e^ Uitg., Amsterdam 1676. Hierin worden de *Belli-Paaro, Zande* of *Sandyla* besproken (pp. [II] 43-49). In hoever de Poro aan Ptolemaeus zou bekend

bij de Mende, als *Namu* bij de Kpelle, enz., steeds bekleed met een erkend en daadwerkelijk gezag over verschillende substammen of verschillende substam-confederaties, waardoor een grotere politieke stabiliteit veroorzaakt wordt. De Poro-grootmeester is onsterfelijk, beweegt zich door het luchtruim, is op verschillende plaatsen tegelijkertijd aanwezig en actief, treedt gemaskerd op, verslindt de recipiendi, bijt de Poro-tekens in de huid als herkenningstatouages, „qui jouent dans le poro un rôle de premier chef" (1), laat de dode initiandi terug herrijzen uit zijn lijf, enz.

Alleen een geïnitieerde kan bovendien lid worden van de geheime genootschappen met beperkt aantal leden, de zgn. *dier-mensbonden*, zoals Luipaarden-, Chimpansee-, Krokodillenbond, het Slangengenootschap, enz., alle met aanvullende initiatie en gespecialiseerde opleiding en die ondanks hun eigen statuut, in onderhavig gebied meestal als ondergeschikte uitwassen van de hoofdbond of als instellingen die door de Poro veroverd werden, moeten beschouwd worden. Ofwel worden de leden met politionele opdrachten belast, ofwel als rondreizende acrobaten uitgezonden, die niet zonder propagandistische doeleinden zeer geappreciëerde spektakels ten beste geven zowel bij stammen met, als bij deze zonder Poro (bijv. de welbekende *Kinder-jongleurs* van het Slangengenootschap, de *Steltendansers*, enz.). Al gebeurt het wel eens dat een of ander van deze ondergeschikte genootschappen zich sterk genoeg voelt om een greep naar het oppergezag in de hoofdbond te wagen, toch zijn het de conflicten tussen Poro-grootmeesters van verschillende stammen of substam-confederaties die de meest ernstige crisistoestanden voor gevolg kunnen hebben (het roven van de Poro-fetisj, plundertochten, moordpartijen, oorlog, enz.).

b. De Masker-cultus als basis van het Levenssysteem bij Dan en Mano.

Hoe sterk de Poro ook geworteld zit in het ganse leven van verschillende stammen langsheen de Golf van Guinea en zelfs

---

geweest zijn, zoals Dr P. JULIEN, *Kampvuren langs de Evenaar* (Eindhoven 1948), pp. 121-122 beweert, hebben we niet nader onderzocht.

(1) B. HOLAS : *Aspects modernes de la circoncision rituelle et de l'initiation Ouest-Africaine*. Notes Africaines, nº 49, p. 8 (I. F. A. N., Dakar 1951).

tot diep in het binnenland, hoe machtig deze geheimbond ook was en nog steeds is (in Frans gebied werd het verbod na de tweede wereldoorlog ingetrokken), toch treffen we groepen aan die zich defensief hebben opgesteld tegen het ietwat totalitaire Poro-gezag dat de integriteit van de eigen stamtradities ernstig bedreigt. Dit verzet tegen al wat Poro is en dat in feite een bijzonder, zij het ook minder omvangrijk en minder spectaculair aspect van het Westafrikaanse geheimbondwezen mag genoemd worden, is voor zover we weten, nooit gesignaleerd geworden. Ook Dr Harley, die zoals reeds gezegd, midden in de contact-zone van deze twee opposanten resideerde, heeft zich ook wel laten misleiden door het feit dat beide stromingen even geheimzinnig zijn en wellicht nooit tot openlijke conflicten overgaan. Hij brengt ons impliciet, en wel tegen eigen verwachting in, een goed voorziene bron van gegevens over deze opposant van de Poro, die we voorlopig en voor het onderhavig gebied de Masker-cultus willen noemen.

Door zijn *Notes on the Poro in Liberia*, waarin Dr Harley in hoofdzaak de zgn. Poro bij Mano en Dan behandelde, heeft hij een ernstig misverstand doen ontstaan. Hij vermeldt in deze studie (p. 5) dat „the name Poro is not the name for this organisation among the people", wat ook het geval is bij vele andere stammen waar de eigenlijke Poro onder een andere naam gekend is, en dat hij deze term gebruikt „because it had already been accepted as the most convenient name of the society by other writers in Liberia and adjacent countries". Het misbruik maken van deze naam ware op zichzelf niet zo ergerlijk geweest, indien de auteur niet a priori achter ieder masker de allesomvattende Poro-organisatie had willen weervinden !

Het is overbodig hier de verschillende oorzaken en de draagwijdte van deze vergissing te onderzoeken, want in de laatste studie, nl. *Masks as agents of social control...*, herziet de auteur zijn vroeger standpunt : „My Notes on the Poro in Liberia published in 1941 presented the information available at that time concerning the Poro masks. They were supposed to represent spirits from the Bush. Their general effect when they appeared in public was to keep the women and children in ignorance and fear" (p. VI) ; ook in deze zgn. Poro bij Dan en Mano vond hij „an inner circle and a pyramiding of power" (p. VII) met bovenaan de omnipotente

grootmeester, die met een Kpelle-naam werd genoemd, nl. *Nangma* = *Namu* = *Nyamu* (*Notes on the Poro...*, o. a. p. 8)! Tenslotte vervolgt de auteur : „It is not now certain that this pyramid was within the Poro. It was within the cult of the masks, of which the Poro was the most highly developed form for manifesting the power of the ancestors toward the people. Above this, the operations of the high priest and his council were secret even from the Poro initiate until he had reached the higher levels of the cult" (p. VII).

Met dit standpunt van Dr Harley kunnen we slechts in geringe mate akkoord gaan, want ten onrechte heeft hij getracht de twee opposante vormen van het geheimbondwezen met elkaar te verzoenen en zodoende een compromis af te sluiten met zijn vroegere, foutieve opvatting.

Volkomen juist is dat het gezag berust in een systematisch uitgebouwde masker-organisatie, die uitsluitend in een werkelijke voorouder-cultus haar reden van bestaan vindt en voor gevolg heeft dat Dan en Mano een grotere hoeveelheid in hout gesculpteerde maskers gebruiken dan andere Mande-Fu-stammen, die door de Poro beheerd worden.

Over de zgn. Poro bij Dan en Mano kunnen we zeer kort zijn. Tijdens ons onderzoek in de Ivoorkust hebben we het bestaan van deze geheimbond niet alleen niét kunnen vaststellen, maar in de plaats daarvan een doelmatig georganiseerde masker-cultus aangetroffen, en wat meer is, vooral bij noordelijke substammen, der Dan, een bewuste oppositie, en een formeel verbod tegen alles wat van een soortgelijke geheimbond zou ressorteren. Een met Poro verwante organisatie is in het noorden van het Dan-gebied gekend onder de naam **kómɔ** of **kóma** (ook *Koma der Kpelle-gezellen* genoemd !), als gevolg van de *Komo-geheimbond* die we aantreffen bij de Noorderburen van de Dan, nl. bij sommige fracties van de Diomande, vnl. -Mau, verder bij de Zuid-Bambara (1) en, eigenaardig genoeg, bij de ver naar het Westen wonende Kissi. Bovendien treffen we onder invloed (en gezag?) van Kpelle en Diomande,

(1) Zie o. a. G. DIETERLEN : *Essai sur la Religion Bambara* (Paris 1951). De *komo* wordt vnl. besproken op pp. 142-165 ; de verhouding tot de Poro wordt echter niet aangeroerd.

in het uiterste N. W. gebied der Dan een recente vertakking van Komo aan, waarbij een tweejarige initiatie is voorzien. Dat het verbod bij sommige substammen, zoals bijv. bij de vooraanstaande Uame, ernst was, getuigen de bekende gevallen van substamgenoten die vrijwillig of onder dwang in de Komo der Noorderburen, of in de Poro van de Kpelle werden ingewijd en om die reden door vergiftiging om het leven werden gebracht. Bovendien voeren de N.Dan een intense strijd tegen de gevreesde *luipaardmensen*, die doorgaan als asociale individuen gegroepeerd in een bond met perverse doeleinden, en die onder extribaal (Poro-?) gezag de strijd om het oppergezag stelselmatig voortzetten. Op een soortgelijke reactie in N. O. Liberia wijst de activiteit van het *Togba-vrouwengenootschap*, dat de bescherming van de dorpsgemeenschap tegen luipaarden en luipaardmensen verzekert (1).

Wat de toestanden bij de Liberiaanse Dan betreft, bevestigt Dr Harley onze persoonlijke bevindingen en deze van Etta Donner (2), want zegt hij : „In Gio country... the Bush was not really Poro but a Circumcision school..." (p. 22), hiermede de eigenlijke stam-initiatie bedoelend, die gepaard gaat met circoncisio en excisio. Verdere gegevens verstrekt Dr Harley om zeggens niet. Nochtans is het zeer opvallend dat tatouage in dit verband bij de Dan achterwege blijft ; dood en herrijzenis worden niet zo intens en veel minder spectaculair beklemtoond dan bij de Poro-initiatie. De duur van deze „circumcision school" is zeer beperkt, nl. van enkele weken tot drie maanden maximum, en gebeurt dikwijls tegelijkertijd voor jongens en meisjes, wat nogmaals een opvallend verschil is met de Poro-initiatie, waarbij de mannen-inwijding niet mag samenvallen met de vrouweninitiatie.

Hoezeer ook het ganse gebeuren van deze korte initiatie met geheimzinnigheid en uitgebreid maskervertoon wordt omgeven, toch kan hier bezwaarlijk sprake zijn van een geheimbond *stricto*

---

(1) Cfr E. Donner : *Togba, a woman's society in Liberia.* Africa, XI, n° 1, pp. 109-111 (London 1938).

(2) E. Donner, *op. cit.*, 1939, p. 62 : „Among the Dan people there is no secret Poro School... Circumcision... make a boy a full member of the tribe... The young man has nothing to do with any secret society at this stage..."

sensu, helemaal niet meer van Poro, al wordt dit woord dan ook gebruikt als *soortnaam* !

Al brengt de literatuur over de Mano niet het gewenste aantal en dikwijls tegenstrijdige gegevens, toch wijst veel er op dat de toestanden bij dit volk zeer dicht deze van hun verwante oosterburen benaderen. Ook de „circumcision school" is misschien als eigenlijke stam-initiatie niet meer algemeen, maar toch nog zeer sterk verspreid en verschilt in duur geenszins met deze der Dan, zoals we zelf hebben kunnen noteren. De benaming die Dr Harley voor de zgn. Poro bij de Mano geeft, nl. **Gɛ B5** (pp. 27, 29), is volkomen identisch met de Dan-benaming, en betekent letterlijk *masker-besnedene* en wordt zowel voor initiatie als voor de reeks der initiatiemaskers (zie verder) gebruikt. Onze bevindingen worden trouwens bevestigd door anderen die in N. O. Liberia onderzoekingen deden : „The course of initiation in the devil (voor jongens) and grigri-bush (voor meisjes) among the Manos is said to be very much shorter than among the other tribes, and not to exceed a few months", schrijft Strong (1). D. Mills deed dezelfde vaststelling (2) ; Etta Donner schrijft : „The Manos also adopted it (de Poro) late, probably from the Kpelle tribe. The Eastern members of the Mano tribe near the border of the Dan tribe, still do not think much of this society and despise the tatoued bodies of their fellow-tribesman..." (3). Volgens Dr Harley duurt de initiatie 3 à 4 jaar (p. 4), elders „In the old days... up to three years" (p. 32), volgens andere bronnen, 5 tot 9 jaar (4).

Ver van ons de bedoeling hier nog andere feiten aan te halen die de gemengde toestand bij de Mano zouden laten doorschijnen. Zelfs O. Dapper zouden we in zekere mate kunnen inroepen, want

---

(1) R. P. Strong, *op. cit.*, Vol. I, p. 72.

(2) D. Mills, *op. cit.*, pp. 144-145.

(3) E. Donner, *op. cit.*, 1939, p. 19.

(4) B. Holas, *loc. cit.*, p. 8. Zie eveneens (Capitaine) Duffner : *Croyances et coutumes religieuses chez les Guerzés et les Manons de la Guinée Française.* Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afr. Occ. Franç. ; T. XVII, nº 4, pp. 525-563 (Paris 1934). Deze laatste auteur vermeldt voor Kpelle en Mano te saam : vroeger 5 à 7 jaar voor de mannen, 4 à 5 jaar voor de vrouwen, in 1934 resp. 2 à 3 en 1 à 2 jaar. Wellicht gaat het hier om gegevens over Kpelle en niet over Mano.

wanneer hij nagaat „Waer het Belly-Paaro al in 't gebruik is", zegt hij dat „Het voorzeide Belly-Paaro... ook gemeen (is) ... tot aen Rio Cestos toe" (1), d. i. *Riv. Cess*, die hoger naar het noorden *Nuon* wordt genoemd en daar de huidige grens tussen Liberia en Ivoorkust is. Ook Dr Harley bezorgt ons hiervoor argumenten, maar over het algemeen beschouwd, komt zijn laatste studie de draagwijdte van het Poro-gezag bij de Mano in die mate ontzenuwen dat we ons niet kunnen ontdoen van de indruk dat ook hier de masker-cultus, als opposant van de Poro veel belangrijker is dan we oorspronkelijk hadden durven veronderstellen en in grote mate nog steeds het erkende gezag is. Zeker schijnt het te zijn dat de maskercultus bij de Mano aan een meer intense ondermijnende activiteit van Luipaarden- en andere bonden, die wellicht van een „buitenlands" Poro-gezag deriveren, en bovendien aan meer intense Islam-propaganda is blootgesteld dan bij de Dan. Zeker is anderzijds dat de Poro, in geval hij werkelijk bestaat bij de Mano, alles behalve een gecentraliseerd en allesbeheersend gezag is, hoogstens een beperkt regionaal karakter draagt en dat de toestanden zeer veel gelijkenis vertonen met wat we bij de onmiddellijke buren, de N.W. Dan, hebben kunnen vaststellen. Dr Harley zelf brengt o. a. een zeer bewijskrachtig voorbeeld van een voorouderpriester der Mano, die een ganse familie uit de substamgemeenschap verbande omdat een zoon in de Poro van een buurstam was geïnitieerd (p. 13)! We menen ons niet te vergissen als we zeggen dat oorspronkelijk het ganse geestelijke leven der Mano volkomen afgestemd was, zoals het nu nog grotendeels blijkt te zijn, op de maskercultus. Hiervoor voert Dr Harley in de eerste plaats zeer bewijskrachtig materiaal aan, ondanks zijn bestendige poging om alle maskers in een werkelijke Poro-activiteit in te schakelen.

De diepere betekenis van het Masker in de twee verschillende levenssystemen

Vermits deze machtige bond reeds verschillende eeuwen actief en nog altijd zeer vitaal is, en afgezien van regionale varianten

(1) O. Dapper, *op. cit.* p. [II] 46.

een uitgestrekt gebied langsheen de West-kust veroverde en zelfs diep in de savanne der N.Ivoorkust (bij Senufo bijv.) voorkomt, stelt zich de vraag welke de oorzaak van de trage vooruitgang bij Mano en Dan zou kunnen zijn.

Alleen beroep doen op factoren van algemene aard, op behoudsgezindheid of stambewustzijn, op een mogelijk superioriteitsgevoel (1) of een streng ethnocentrisme, kan ons geen voldoening schenken. We menen trouwens dat, ondanks vele trekken die Dan en Mano met andere Mande-Fu stammen gemeen hebben, er toch voldoende verschillen bestaan tussen degenen die de Poro hebben ingeschakeld en waarvan voor onderhavig gebied de Kpelle de best bestudeerde vertegenwoordigers zijn, en degenen die de maskercultus onderhouden en waarvan de Dan de meest typische beoefenaars zijn, verschillen die ons toelaten van twee verscheiden levenssystemen te spreken. Tussen beide, tussen Kpelle en Dan, tussen Poro en maskercultus, zit de kleinere groep van de Mano werkelijk geklemd.

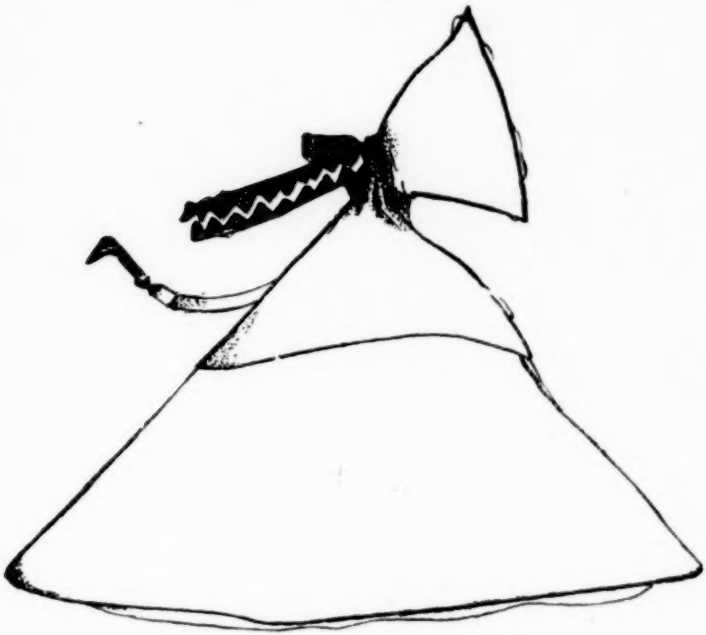
Indien we het moesten wagen beide instellingen met enkele woorden te omschrijven, dan zouden we, rekening houdend met het feit dat ook hier de profane aangelegenheden zich bezwaarlijk volkomen laten scheiden van de religieuze, de Poro voorstellen als een organisatie met (staats-)politieke autoriteit en druk op het ganse religieuze leven, en de maskercultus als een religieus gezag i. c. van de voorouders, met intens overwicht op het politieke leven. Wat de opperste leiding zelf betreft, zouden we de Porogrootmeester liever als een despoot typeren in tegenstelling met de voorouderpriester der Dan, die veeleer een dienaar blijft van de afgestorvenen en van de levenden, en waarvan we weten dat hij *mutatis mutandis* een beschouwend leven leidt.

---

(1) De meest opvallende voorbeelden van een dergelijk superioriteitsgevoel vinden we bij Gola en Temne van Liberia. Hamietische inslag, die zowel in de taal en de sprookjes als in sommige aspecten van het socioreligieuze leven is vast te stellen, zou bij deze twee stammen de oorzaak zijn van een werkelijk meerderwaardigheidscomplex. Cfr GERMANN, *op. cit.*, p. 9 ; D. WESTERMANN, *op. cit.*, 1921, pp. 17, 20-21 en H. BAUMANN, *loc. cit.*, p. 315. Hieraan kunnen we toevoegen dat alle Mande-Tan-groepen zich van hogere afkomst wanen dan de Mande-Fu waarmede ze zich op sommige plaatsten sterk vermengd hebben.

De betekenis van het masker zelf, en de manier waarop het ingeschakeld werd in het kader van beide levenssystemen, verduidelijkt, naar we menen, een van de belangrijkste redenen van de eeuwenoude reactie bij Dan en Mano tegen de Poro-organisatie.

a. Het masker in het Poro-complex



Landäi-maskerdrager uit N. Liberia, bekleed met een stel van breed uitslaande bastrokken.
(Tekening van een 14-jarige jongen. Naar P. GERMANN, *op. cit.*, 1933, Abb. 24-4.)

In de literatuur, voor zover ons bekend, treffen we geen eigenlijke poging aan om het masker in de Poro nauwkeurig te definiëren. De bekende feiten leren ons dat het hoogste masker, *Landa* of

Landäi-knaptandmasker van de Poro-Bosgeest uit N. Liberia. Zoals gebruikelijk aangemaakt door een lid van de smedenkaste. (Tekening naar P. GERMANN, *op. cit.*, 1933, Taf. 9, Abb. 1.)

Landäi bij Mende en in Centraal-Liberië, *Ngeweläi* bij Gbande (1), voorts met de hoger gemelde namen voor de Poro-grootmeester zelf genoemd, de *Grote geest van het Poro-bos* of de allesomvattende *Geest van het Oerwoud* verzinnebeeldt en het oppergezag binnen en buiten de eigenlijke Poro vertegenwoordigt (2). Alle andere maskers gedragen door de *zo*, of het korps van leraren en hogere ambtenaars, of degene die de initiandi zelf gebeurlijk dragen bij spectaculaire dansen, zijn slechts een afstraling van dit centrale masker en vertegenwoordigen in mindere mate de *Bush spirit*. Als privé-bezit in handen van een gewoon geïnitieerd individu, als „fetisj" bijv., zoals we verder zullen aanstippen, komt het masker, voor zover we weten, niet voor. Over deze punten gaan alle ons bekende bronnen akkoord, zelfs over het feit dat het hoogste masker, de centrale machtsbron van het genootschap en tevens de opperste leider, de *Poro-Namu* van de Kpelle bijv., zelf is.

Van de *Poro-Yafa* der Mende zegt R. Eberl Elber : „Der Buschgeist des Poro... der allumfassende Geist des Urwaldes... nimmt im Seelenleben der Eingeborenen einen bedeutenden Platz ein, beschäftigt ihre Gedanken mehr als jedes andere überirdische Wesen" ; hij draagt het *Landa-masker*, dat zowel de *Geest van het Oerwoud en van het Poro-bos* voorstelt, als „eine Verkörperung des ersten Stammesfürsten der Mende... dessen Tod verheimlicht wurde" (3). Dit laatste is zonder twijfel een herinnering aan de sacrale God-Koning van de naburige Temne, bij wie de Poro, juister gezegd de *Simo*-initiatie, 10 jaar duurde en een ernstige poging was tot volkomen centralisatie van het gezag over de ganse stam.

Alles te samen is het centrale masker een uitermate belangrijk voorwerp dat op zichzelf alleen wel niet de hoogste machtsbron hoeft te zijn, maar er een onmisbaar facet van is en alleszins deze

---

(1) P. Germann, *op. cit.*, p. 115.

(2) De betekenis van het woord Poro wordt zeer betwist ; D. Westermann, *op. cit.*, 1921, p. 236, vermoedt dat het voor de Kpelle „Gemeinde der Alten" zou kunnen betekenen ; B. Holas, *loc. cit.*, p. 7, zegt zonder meer „l'enclos" in het woud waar de initiatie zich afspeelt ; G. W. Harley, *op. cit.*, 1950, zegt „The earth" voor de Mano, etc.

(3) R. Eberl Elber, *op. cit.*, pp. 290-293.

opperste macht in het openbaar concreet uitbeeldt. Hierdoor is dit masker aan zeer grote gevaren blootgesteld, zodat het op zijn minst genomen méér moet doordrongen zijn van de potentie der bron dan bijv. andere maskers, dan bast-rokken, liederen, dansen, enz. zijn.

We weten dat het gewaagd zou zijn dit masker-substraat nog dieper te willen ontleden. Het masker en de Poro-leider zijn echter zó met elkaar vergroeid, dat we niet anders kunnen dan ze als twee delen van één geheel te beschouwen. Alles wijst er op dat het éne, centrale masker het onbetwiste gezag is, vereenzelvigd met de *Geest van het Oerwoud* of van het *Poro-bos*, in beide gevallen wel hetzelfde bovennatuurlijke wezen bedoelend dat geenszins verschilt van de Poro-leider, die zoals reeds gezegd, onsterfelijk is, geen uit het hiernamaals teruggekeerde, een vergoddelijkt stamstichter kan zijn zoals bij de Mende, elders de verdienstelijke en onsterfelijk geworden organisator van de Poro, steeds met een super-ancestraal gezag bekleed en als God beschouwd.

Rekening houdend met de uitermate geringe rol die het Opperwezen in de practijk vervult — „Gott ist wohl die Quelle des sittlichen Gesetzes, aber nicht des sittlichen Tuns ; diese bildet vielmehr die im Porobusch vermittelte Erziehung", zegt D. Westermann van de Kpelle (1) — en tevens met het feit dat het gezag van de voorouders volkomen op een tweede plan staat, dan moeten we inderdaad vaststellen dat het masker en de ganse activiteit die er van uitgaat, volledig afhankelijk is van de Poro-leider, tegen wie beroep op een hogere instantie niet mogelijk is. Dit masker is anderzijds, zoals enkele Kpelle ons zeiden, „de moeder van alle andere maskers".

b. Definitie van het Masker in de Maskercultus bij Dan en Mano.

Evenmin als Etta Donner brengt Dr Harley ons een eigenlijke definitie van het masker bij Dan en Mano. Afgezien van zijn vroegere opvatting, die we hoger hebben genoteerd, beschouwt hij in zijn recente studie het masker als een „visible manifestation of a

(1) D. Westermann, *op. cit.*, 1921, p. 300.

type of ancestor worship" (p. VII), wat zeer juist is, zonder echter de concrete plaats die het in de voorouder cultus inneemt mede te delen. Het masker „may be considered a fetish, but it is something more" (p. 7); het is voorts „inanimate" en wordt gemanipuleerd door de levende mens, die op zijn beurt gemanipuleerd wordt „by the spirits supposed to dwell within the inanimate masks" (p. 41). Bovendien is het „an ancestral spirit, or the spirit of a totem animal, or the spirit of the forest... seem to represent an attempt to capture the m a n a of both, the ancestral spirits and the animals of the forest..." (p. X). Het zijn haast nooit „bad spirits" en „none of these masks should be called devils" (p. 42). In tegenstelling met een zgn. portret-masker, waarin de geest van een met naam genoemd voorouder dadelijk na het beëindigen van het masker komt zetelen, wordt „the conventional form... inhabited by the great ancestral spirit — a sort of earth-mother ancestral goddess. The details of this ideology are not clear..." (p. 7), maar deze laatste opvatting zou teruggaan tot het centrale Poro-masker, de „mother of all masks" en tot de zgn. betekenis van het woord Poro, dat volgens de auteur „the earth" zou betekenen (p. 7)!

Het masker zou dus veeleer een wisselende gestalte zijn; echter niet uitsluitend een vergoddelijkt voorouder; het idee van een unieke machtsbron treedt alvast op de achtergrond ten voordele van de eigenlijke voorouder geesten, waarop trouwens doorheen de ganse studie het aksent ligt. Deze zienswijze strookt min of meer met de mening van Etta Donner die de maskers van Dan en Mano als „Darstellungen von Vorfahren" laat doorgaan, dikwijls van wel bepaalde en met naam genoemde afgestorvenen, maar toch „meist aber gilt die Maske nur mehr als Sinnbild der Ahnenreihe"(1). Volgens beide auteurs blijft bovendien het masker wat het bij de aanvang van zijn bestaan was en kent geen op- noch neergang.

Afgezien van de mening dat het masker „inanimate" of „a sort of earth-mother ancestral goddess" zou zijn, hebben we bovenstaande verklaringen bij Dan, zelfs bij Gere, Wobe, Tura, etc., herhaaldelijk aangetroffen, en gemeend ze te moeten beschouwen als volkse, veeleer afgeleide opvattingen, die niet deze zijn van de *denkers*, zoals notabele ouderlingen, dorpshoofden, maskerdragers,

(1) E. Donner, *loc. cit.* Baessler Archiv, p. 91.

sculpteurs, smeden, jagers, etc. kunnen zijn. Bovendien is het zeer opvallend dat al deze verschillende gedaanten, die het masker in essentie zou kunnen aannemen, steeds met één en het zelfde woord genoemd wordt dat dan nog, rekening houdend met dialectische varianten, bij Dan en Mano identisch is. Bij Dan wordt het masker-*wezen* naargelang de streek en van Noord naar Zuid gaande **gé** = **glə** = **glæ** = **glü** genoemd ; volgens Dr Harley bij de Liberiaanse Dan (buren van de Z. Dan der Ivoorkust) **glü** en bij de Mano (buren van de N. Dan) **gɛ** (p. 11), volgens Donner (1) **gé,** en volgens onze persoonlijke nota's **gé** (voorts **gla** bij Gere-Wobe, enz.).

Dit woord dekt echter ook in al zijn dialectische varianten een eenheid van begrip. Want het masker bij Dan en bij enkele naburige stammen in de Ivoorkust, stelt niet de voorouder zelf voor, maar het wordt als een zelfstandig bovennatuurlijk wezen opgevat, dat meestal door het Opperwezen geschapen en ten dienste van de mensen gesteld werd om als bemiddelaar tussen de levenden en de afgestorvenen te fungeren. Het is in essentie een goede maar zeer gevreesde geest, die hetzij als masker, hetzij als maskerdrager de bevelen van de voorouders uitvoert, de wensen en de eisen van de afgestorvenen aan de levenden bekend maakt, en omgekeerd de verlangens van de levenden aan de nazielen overbrengt. Is het deze betekenis die Dr Harley bedoelde wanneer hij van de hoogste maskers, nl. de **gɔgɛ** (zie verder) aan het einde van zijn studie schrijft : „The mask and his keeper were, however, unseparably united in spirit by mutual responsibility to the people on the one hand and to the ancestors on the other", terzijde latend wat hij er aan toevoegt, nl. „both by custom and by tradition of the Poro and Sandɛ" (p. 42)?

Deze masker-*geest* wordt niet alleen zuiver anthropomorphisch gedacht, maar bezit enerzijds meer algemene bevoegdheden die hem alleen eigen zijn, en neemt bovendien, in zelfde instantie als de levende mens, uiterlijk zowel als innerlijk, allerlei individuele kenmerken en bekwaamheden aan, die mede door het dragen van een eigennaam, als een soort specialiteit geaccrediteerd worden.

Ook als ze niet in practische uitoefening van hun functie zijn —

(1) E. Donner, *loc. cit.* Baessler Archiv, p. 99.

„A mask need not to be worn to be a mask !" (1) — blijven deze maskers permanent hun werkzaamheid van een beschermende, kwaadafwerende, gelukbrengende, vruchtbaarheidschenkende invloed bewaren en verzekeren zodoende de continuïteit van het religieuze, het sociale, het politieke en zelfs physische leven van mens, dier en plant. We treffen hier bovendien twee soorten maskers aan die over het algemeen zeer duidelijk van elkaar gescheiden worden, hoe talrijk de interferenties van de ene op de andere soort ook mogen zijn. De ene soort wordt voor het aangezicht gedragen tijdens het uitoefenen van vér uiteenliggende functies en het volbrengen van opdrachten die gaan van gewoon amusement tot de hoogste cultushandelingen. De tweede soort maskers behoort meer in de magische sfeer thuis. De uitgeholde achterzijde van het masker is met magische preparaten gevuld, en ook daarom plaatsvervanger van de voorouders en voorouders-masker genoemd. In verkleinde vorm worden deze laatste, meestal onzichtbaar, door de eigenaar meegedragen (2).

Een masker van gelijk welke specialiteit of soort, of van gelijk welke afmetingen, blijft niet noodzakelijk wat het bij het begin van zijn loopbaan is. Door een verdienstelijk leven van de eigenaar of de drager kan het van een lagere tot de allerhoogste graad opklimmen, wat in de Poro-organisatie niet denkbaar is, waar alle maskermacht wel van boven naar onder komt, en blijft wat ze is, wat ze „meegekregen" heeft. Het individu ontvangt via zijn masker de nodige hulp van de voorouders om gebeurlijk een zeer vooraanstaand, en voor de sibbe of de substam zeer verdienstelijk, en zelfs na zijn afsterven onmisbaar iemand te worden. Het masker zelf verhoogt mede in potentie ; deze is steeds goedaardig, maar door de minste onachtzaamheid van eigenaar of drager kan ze zeer boosaardig en wraakzuchtig worden. Bij het voorouder-worden van de bezitter zal het als een der hoogste **gɔgé**, d. i. een voor de sibbe of voor de substam onmisbaar „vooroudermasker", erkend en geëerd worden, vermits het de speciale bevoegdheden van de

(1) K. Macgowan a. H. Rosse : *Masks and Demons* (London 1923), p. 35.

(2) Cfr enkele van deze gegevens in P. J. Vandenhoute, *loc. cit.* IIIe Congrès Internat., en in B. A. G. Vroklage : *De Godsdienst der Primitieven* (De Godsdiensten der Mensheid, Dl. I, Roermond en Maaseik 1949), p. 274.

afgestorvene ten gebruike geeft aan de nazaten. Iedere kleine nalatigheid t. a. v. het masker kan onoverzienbare rampen voor gevolg hebben.

Deze vooroudermaskers zijn het kostbaarste en heiligste bezit van sibbe of substam. Zoals hun aantal kan ook hun waarde lokaal zeer verschillend zijn, zodat de eigenlijke machtsbron van het religieuze hoofd die dit heilig bezit te beheren heeft, uit verschillende, al of niet equivalente en in zake potentie gespecialiseerde eenheden kan bestaan, afgezien van andere waardevolle voorwerpen die geen maskers zijn. Vermits de waarde van de bron lokaal kan verschillen, is het niet gewenst de juiste draagwijdte ervan aan alle sibbe- of substamgenoten, bijv. door initiatie, bekend te maken, noch een der eenheden aan grote gevaren bloot te stellen door het masker in het openbaar te laten optreden, wat uiterst zelden gebeurt.

c. De Poro-grootmeester en de Voorouderpriester.

De verschillen die deze opvattingen vertonen met de Poro-concepten over het masker, zijn reeds te opvallend om er hier nog meerdere details te moeten aan toevoegen. Merkwaardiger nog zijn deze die bestaan tussen de opperste leiders in beide levenssystemen. Hier boven hebben we de Poro-grootmeester schematisch uitgetekend. De beheerder van de heiligste maskers bij de Dan is in zelfde instantie als de Poro-leider het opperste gezag, maar blijft volkomen afhankelijk van de wil der voorouders die ook aan hem, o. a. via de hoogste maskers, hun bevelen geven. Ook deze priester, die eigenaar is van de grond, tevens rechter, wetgever, genezer, etc. bezit vele eigenschappen die aan de Poro-leider toegekend worden. Ook hij gaat door als een goddelijk iemand, maar slechts als een *God-op-aarde*, en onderdaan van het enige Opperste Gezag, nl. van *God-in-de-Hemel*. Hij is slechts een dienaar en niet onsterfelijk, al is hij een *levende voorouder* of de *zoon der voorouders*. Een gezagshiërarchie in de maskercultus kan als volgt worden samengevat : het Opperwezen, de Voorouders, het Masker, de Priester.

De allesomvattende macht is in de hemel, een opvatting die algemeen verspreid is bij de Dan, in tegenstelling met de alles-

Afb. 3 De zeldzame dans van „Droge Tijd" van het dorp Zréale (Zd. Dan), tijdens gemeenschappelijke feestelijkheden, uitgevoerd om het prestige en het gezag van het substamhoofd buiten alle betwisting te plaatsen.

De waardigheid van „voorouder masker" wordt niet alleen door de witte rouw-baard maar eveneens door het orkest aangetoond, want in plaats van de gebruikelijke veltrommels worden spleettrommels geslagen, waarvan het gebruik gewoonlijk streng beperkt blijft tot rituële doeleinden binnen de afsluiting van de voorouder-hut.

(*Foto Ivoorkust-Expeditie, nr IV. F. 77-5.*)

Afb. 4. d(a)g'é d.i. „Spin-masker" of „Bedelaar" der Dan.

Als enig officiëel masker in de kleine nederzetting Zolé (Zd. Dan) cumuleerde het verscheidene functies, om tenslotte bekleed te worden met opdrachten die elders aan „vooroudermaskers" worden voorbehouden. De aanwezigheid in het dorp van „Spin-masker", dat in essentie goedaardig is, maakte alle ergerlijke palavers onmogelijk en bracht bijgevolg vrede en rust.

(*Verz. Ivoorkust-Expeditie, nr IV.771; afm. 15,2 x 24,5 cm., max. dikte 11,3 cm.; zwart geschilderd.*)

beheersende macht van de Poro die op de aarde is. De practische godsdienst is de voorouderverering, die concreet tot uiting komt in de maskercultus. De priester is hierbij de hoogste dienaar, want hij alleen is „sterk" en bekwaam genoeg om de bovennatuur inschikkelijk te maken door middel van de heiligste maskers ; maar hij is niet de *masker-geest* zoals de Poro-leider wel zou zijn. Hij presideert met zijn gezag en bevoegdheid de eigenlijke staminitiatie ; hij verslindt echter niet de recipiendi die niet getatoueerd worden ; hij laat ze niet wedergeboren worden uit zijn lijf ; hij zelf geeft niet de nieuwe naam op het ogenblik van de besnijdenisoperatie, enz. Bovendien bezit hij alleen de bevoegdheid om toekomstige politieke mandatarissen, zoals substam- en dorpshoofden, op te leiden ; zodoende bewaart hij alle macht over de wereldlijke gezagdragers.

Zowel de instelling, met een zeer beperkte hiërarchie, als de voorouderpriester zelf wordt bij de Dan over het algemeen **gɔ́** genoemd (1). In het uiterste Noorden, het gebied waar de Komogeheimbond niet onbekend is, wordt hieraan soms de betekenis gehecht van „reuzegroot masker" als een unieke machtsbron, die ook het Opperwezen zelf zou kunnen zijn, een opvatting die zeer duidelijk teruggaat op Komo- of Poro-concepten van Diomande en Kpelle.

Bij de Mano wordt deze opperste gezagdrager, volgens onze persoonlijke nota's, eveneens **gɔ́** of **go** genoemd ; volgens Dr Harley, in tegenstelling met de vroeger vermelde benaming *Nangma* (zie hoger), „**gonola** or „owner" of the land... a high priest... the keeper of the great mask referred to as **Gɔgɛ**, God spirit" (p. 11) (2) ; volgens Thanos Mengrelis **galala** (3).

We geloven niet dat het gewaagd is het woord **gonola** = **galala**

(1) In een afzonderlijke bijdrage hopen we meer in detail over deze voorouderpriester uit te weiden.

(2) De tekst zegt „good spirit" ; het verder tekstverband maakt het duidelijk dat het hier „een o te veel" betreft ; op p. 42 lezen we bijv. : „Since **Gɔ**, the Creator, was Chief of the town of the dead, the great ancestral masks became linked with the name **Gɔ**, and called **Gɔgɛ**, „God Spirit".

(3) Thanos Mengrelis : *Fête de sortie de l'excision en pays Mano* (*Guinée Française*). Notes Africaines, n° 49, p. 12 (I. F. A. N., Dakar 1951).

te beschouwen als samengesteld uit **go** in de gekende betekenis en **wală** dat „Allah" (1) betekent en bij de (N.) Mano de benaming is voor het Opperwezen. Indien onze interpretatie juist is, dan zien we bij Mano de **go**-priester, d. i. volgens Harley *God the Creator* (p. IX), maar o. i. niets anders dan de voorouderpriester, geïntensiveerd worden tot de waarde van de als machtig beschouwde „buitenlandse godheid", de „god" van een hogere en meer begoede stand, enerzijds met de bedoeling de macht van dit vreemde Opperwezen in zekere mate te „vangen", maar anderzijds als een afdoend anti-Islam middel ! Zo wordt de oorspronkelijke macht van de voorouderpriester wel in zekere zin vergoddelijkt, wat door de druk van Islam- en Poro-ideeën kan verklaard worden, maar niet betekenen zou dat de voorouderpriester tot een onsterfelijke Poro-grootmeester is geworden !

Het autochtone Opperwezen wordt zonder uitzondering bij Dan **zlâ** genoemd ; voor de Mano noteerden we, naast **go** zoals Dr Harley, ook **lală** en **wală** zoals Th. Mengrelis, maar eveneens de Dan-benaming. De literatuur over de Mano brengt ons zo goed als geen aanvullende gegevens. Dr Harley vermeldt *Zena* voor God bij **Gɛ** (= Dan) en zeer ten onrechte voor **Krã** (= Gere) (pp. IX, 11), bovendien tot onze verrassing het woord *Abi* voor de **Gio** (= Dan) (p. IX), dat bij alle Dan der Ivoorkust en degene die we uit Liberia mochten ontmoeten, „neen" betekent (2) ! Verder lezen we nog „Zena, meaning *God* (Gio)" (p. 37), zodat we ook voor de Liberiaanse Dan **zena** = **zlâ** als naam voor het Opperwezen mogen aanvaarden. Zeker is dat de **gonola** der Mano, zoals de **go** der Dan kan sterven en dat de functie van **gonola** en van **go** geërfd wordt binnen de kring van een beperkt aantal familiën met zelfde totem

(1) THANOS MENGRELIS : *Sur quelques croyances et pratiques magiques des Guerzés* (*Guinée Française*). Notes Africaines, nº 32, pp. 1-2 (I. F. A. N., Dakar 1946). In deze korte mededeling lezen we dat „God-Schepper" bij Kpelle en Konô (Konianke) **Yalâ**, bij Mano **Walâ**, bij Toma **Galâ** en bij Kissi **Halâ** genoemd wordt, benamingen die alle teruggaan tot het woord Allah.

(2) Bij Mano komt naast het woord **abĭ** ook **mitɔ́** in de betekenis van „neen" voor. Zo min als naam voor „God", hebben we dit woord als persoonsnaam aangetroffen, zodat het bezwaarlijk een of andere vergoddelijkte voorouder zou kunnen betekenen.

en met gezag dat over verschillende substammen kan strekken, volgens Harley zelfs intertribaal zou kunnen zijn (p. VII).

De uitbouw van het Maskersysteem bij Dan en Mano

Zoals bij de Dan gaan ook bij de Mano de hogere opdrachten die maskers te vervullen hebben, rechtstreeks uit van de voorouder-priester, minder belangrijke van substam- of sibbehoofden die in hun bevoegdheid geïnstaleerd werden door de priester, zodat alle publieke masker-opdrachten rechtstreeks of onrechtstreeks ressorteren van de **go(-nola)**. Het masker mengt zich, als voornaamste cultusvoorwerp, zowel bij Dan als bij Mano, op een zeer concrete manier in het ganse leven, zowel het privé-leven van het individu — van vér voor de geboorte tot lang na de dood — als in de meest verschillende levensaangelegenheden van de familie, de sibbe, de substam en zeer uitzonderlijk van een substam-confederatie. Het oefent allerlei functies uit waarvan de variëteit in feite onbegrensd is. Lokale, particuliere of privé-aangelegenheden, toevallige desiderata van de voorouders uitgelokt naar aanleiding van speciale toestanden, kunnen steeds nieuwe elementen oproepen. Nochtans belet deze onbeperkte verscheidenheid niet de maskers naar hun functionele hoofdkenmerken in een zeker systeem te ordenen. Ook Dr Harley heeft een dergelijke classificatie beproefd.

a. De functionele groepering van het Dan- en Mano-Masker in N. O. Liberia door Dr Harley.

Na vooreerst het masker als fetisj beschreven te hebben die tot particuliere doeleinden van individu of familie is ingeschakeld (pp. 6-9), wat onverenigbaar is met de gekende Poro-practijken, verdeelt Dr Harley de verschillende functionele aspecten van het masker bij Mano en Dan „under four general types" (p. 9) :

I. Maskertjes van klein formaat voor privé-gebruik (pp. 9-11), „on a very familiar and personal basis" (p. 32), met de Mano-benaming **mã** genoemd ; alle ressorteren van het grote **mã**, het zgn. „Poro prototype which was called the mother of all masks"

(p. 9), bewaard door „Wai, the cult mother of the Poro, who was actually a woman but ritually a man" (p. 9) en die samen met **gonola**, haar gemaal, het hoogste gezag deelt. Ook Wai is niet onsterfelijk. Deze kleine maskertjes zijn volgens Harley een soort portret van de bezitter, „a place where his own spirit was represented" (p. 10) en waardoor de eigenaar zelf met de buitennatuur over het algemeen en met de geesten der voorouders in het bijzonder, in verbinding kan treden.

II. „The great oracle mask or God spirit" (pp. 9, 11-22), nl. de **gɔgɛ** of „the great mask of the Poro", met sommige attributen van een „living god when worn" (p. 11)! Deze maskers worden beheerd door **gonola**, die „also held command over all lesser **Gɛ** 's in the clan" (p. 12). **Gonola** kan dergelijke lagere maskers uitzenden als „policemen" (pp. 21-22), als „messengers" (p. 22). Hij controleert, samen met zijn vrouw Wai, alle activiteiten van de zgn. Poro en Sande binnen de „clan", een woord waaraan Dr Harley de betekenis hecht van substam. Voorts bespreekt de auteur enkele typische voorbeelden van **gonola**'s der Mano (pp. 13-17), waarbij alle gegevens zonder één enkele uitzondering de voorouderpriester omschrijven zoals we deze bij de Dan hebben aangetroffen. Geen enkel punt herinnert hierbij aan een Poro-grootmeester. De voorbeelden van vooroudermaskers ontleent hij meestal aan de Dan (pp. 17-21). Bovendien meent Dr Harley dat de functie van vooroudermasker gebonden is aan een welbepaald morphologisch maskertype (p. 11).

III. Maskers „which functionned as public officials" (pp. 9, 23-25) met allerlei opdrachten van gemeenschappelijke of particuliere aard, bijv. bij geboorte, sterfgeval, dorpsfeest, bouwen of herstellen van een hangbrug, bij godsoordeel, het bouwen van een nieuwe smidse, enz. Onder deze groep bespreekt de auteur verder (de nummering is van ons).

1° „War Leaders" (pp. 25-26).

2° „Instructors" (pp. 26-27) met vér uiteenlopende opdrachten.

3° „Poro **gɛ** 's" (pp. 27-33), nl. allerlei maskers, ook met functies die onder andere rubrieken thuishoren, die in of rond de besnijdenisschool gebruikt worden. Dat de **gonola** de jongens zou ver-

slinden, wordt niet gezegd. Maskers uit verschillende streken, zelfs van verschillende stammen en specialiteiten, worden hier veeleer tot een indrukwekkend geheel gegroepeerd, een spektakel dat nergens zou kunnen waargenomen worden !

4° „Extortioners" (p. 33), nl. deze maskers die voedsel ophalen en die we reeds grotendeels sub 3° hebben aangetroffen.

5° „Medicine and Magic" (pp. 34-35) ; onder deze titel worden functionele specialiteiten samengebracht die verschillende, om niet te zeggen alle maskers gemeen hebben. Hierbij worden enkele fetisjen vermeld die niets met het masker uit te staan hebben en niet als typische voorbeelden van de beruchte „Glé-fetisjen" werden herkend (1).

6° „Masks with animal features" (pp. 35-36), die in een reeks werden samengevoegd omdat ofwel de vorm, ofwel de naam een dier oproept, echter zonder eigenlijk gemeenschappelijke functionele specialiteit. Noteren we hierbij dat diernamen ook namen van personen, en bijgevolg ook van voorouders kunnen zijn.

7° „Petty Gods" (pp. 36-39), een groep die ten onrechte werd samengesteld onder het motief van een vruchtbaarheid-schenkende bevoegdheid, of deze in verband met het welslagen van de oogst, het lukken van de visvangst, de jacht, enz., bevoegdheden die weer onder andere rubrieken te groeperen waren geweest.

8° „Portrait masks" (pp. 39-40), een misleidende naam voor wat we vooroudermasker moeten noemen, vermits ze bij het afsterven van een verdienstelijke man of vrouw aangemaakt worden om voor de familie de nuttige eigenschappen van de overledene renderend te houden. Het verwondert ons geenszins dat Dr Harley meent te moeten zeggen dat „details are not know concerning the procedure in those cases when a portrait mask was made while the person was still living" (p. 13) !

IV „Dancers, Minstrels, and Clowns" (pp. 40-41), maskers met gewone ontspanningsopdrachten.

Tot zover het maskersysteem, de functionele classificatie van

(1) Cfr o. m. F. M. Olbrechts : *De „Glee"-dienst bij de bevolking van de Boven-Cavally, Ivoorkust.* Kongo Overzee, V, n° 3, pp. 127-137 (Antwerpen 1939).

Dr Harley, die „will serve as a basis for studying the masks of the entire area of Northeast Liberia and adjacent territories" (p. 9). Niet helemaal zonder goede grond mengt hij onder de verschillende rubrieken Dan- en Mano-maskers, want de functionele overeenkomsten zijn werkelijk zeer treffend. De auteur verwaarloost echter de inheemse benamingen voor de reeksen te vermelden en neemt meestal genoegen met de vermelding van een stamherkomst der maskers. De hoofdmotieven van de verschillende functies verdwijnen echter meestal onder allerlei varianten en particuliere fantasieën van maskerdragers. Achteraan in de „Summary" lezen we dat „The differences in function of the masks in the various tribes was partly due to the variations in the development of the Poro" (p. 42), maar verder gaat het onderscheid niet, wat zeer begrijpelijk is !

Het zou ons te ver voeren moesten we ieder punt uitvoerig willen bespreken. Een van de belangrijke fouten in deze classificatie is nog de poging om maskers die zekere morphologische trekken gemeen hebben, functioneel te willen groeperen (zie vnl. sub I, II en III, 6°), wat ook Etta Donner reeds tevergeefs beproefde (1), met het gevolg dat bijkomstige facetten van de maskerfunctie als hoofdmotief gaan fungeren.

b. Proeve van functionele classificatie van het Dan- en Mano-Masker in het algemeen.

Rekening houdend met de feiten die ons leren dat een masker niet *a priori* gebonden blijft aan zijn categorie, maar van een lagere tot een hogere reeks kan opklimmen zonder langs een bepaalde hiërarchische weg te moeten gaan, en bovendien verscheidene bevoegdheden kan cumuleren — hiervan geeft Dr Harley verschillende voorbeelden — zonder daarom een eigenlijke specialiteit te missen, dan kunnen we, in de huidige stand van onze kennis, de opvattingen der Dan en o. i. ook deze der Mano, zoals we hieronder willen aantonen, het best in het hiernavolgend schema samenvatten.

---

(1) Cfr P. J. Vandenhoute : *Classification Stylistique du masque Dan et Guéré de la Côte d'Ivoire Occidentale (A. O. F.)*. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, nr 4 (Leiden 1948), pp. 3, 6, nota 8.

Vermelden we vooraf twee geïmporteerde elementen van ondergeschikt belang die geenszins behoren tot de autochtone maskercultus en hierin ook niet werden opgenomen :

a. **kɔ́mɔ** of **kɔ́ma**, bij N. W. Dan ; sporadisch als *moeder van alle andere maskers* beschouwd, een opvatting die we samen met andere begrippen weervinden in N. O. Liberia en wel van Poro herkomstig zijn ; door Harley vnl. sub I en II besproken en genoemd met een naam die ontleend is aan de oorspronkelijke Dan-Mano maskercultus, nl. **gɔgɛ** (zie voorts hieronder, sub 1°) ;

b. **gébnɛ̃**, d. i. letterlijk *masker-lang* of gemaskerde steltendanser, die we zowel bij Mano als bij Dan aantreffen.

Het autochtone maskersysteem der Dan (van W. Ivoorkust en N. O. Liberia), aangevuld met verwijzingen naar de gekende gegevens over dit der Mano van N. O. Liberia, ziet er schematisch als volgt uit :

A. **gébandə**, d. i. het *grote* of *sterke* masker, of het masker van hogere rang :

1° **gɔgé**, d. i. *vooroudermasker*, het heiligste masker zowel bij Dan als bij Mano, bij deze laatste niet alleen onder een identische naam gekend, maar ook met een identische functie bedeeld. Deze hoogste maskers worden beheerd door de **gɔ́** (Dan) of de **gonola** (Mano), de voorouderpriester, die bij Dan en Mano identische functies vervult, dezelfde rol speelt, met hetzelfde gezag bekleed is, enz. Zoals gezegd treden de meeste dezer maskers na het afsterven van hun verdienstelijke eigenaar, niet meer in het openbaar op bij de Dan ; een der redenen, veeleer van practische aard, zullen we hieronder nog aantreffen. Volgens Dr Harley is dit eveneens het geval bij de Mano (pp. 17, 22). Het heeft bijgevolg geen zin te affirmeren dat de Dan (samen met Gere en Konor) geen „exact counterpart of the Mano **Gɔ-gɛ**" (p. 17) zouden bezitten, omdat volgens Dr Harley de vooroudermaskers der Dan wél, en deze der Mano niet voor aller ogen optreden, en dit (niet bestaande) verschil te gebruiken als argument om de vooroudermaskers der Mano in een Poro-complex te wringen ! Alle hieronder vermelde maskers kunnen in principe tot deze hoogste rang opklimmen.

2° **nyɔ̃kulá**, letterlijk *doden-geest-houten-schotel* of genoemd *plaatsvervanger van de voorouder*, meer nog *sacrificie-masker*, bestemd

voor privé- of familiaal gebruik. Ook tot deze reeks kunnen alle hieronder vermelde maskers opklimmen.

Deze soort maskers die al of niet van gereduceerde afmetingen kunnen zijn, al of niet gedurende een zekere tijd in het openbaar zijn opgetreden, vertegenwoordigen het masker als zgn. fetisj. Een magisch preparaat wordt in de uitgeholde achterzijde (de houten schotel) opgeborgen, zoals ook meestal gebeurt met de zoëven (sub 1°) vermelde vooroudermaskers, een der redenen waarom deze bij Dan uitermate zelden in het openbaar optreden. Aan deze **gɔgé** ontlenen trouwens de sacrificie-maskers hun potentie en zijn hiervan werkelijke plaatsvervangers, werkelijke ondergeschikten, want het magisch vulsel der privé-maskers is een soort derivaat van het vulsel der eigenlijke familiale vooroudermaskers. Door middel van dit opgevulde sacrificie-masker kan de eigenaar zijn bloedverwante voorouders bereiken, wat ook voor de Mano bevestigd werd.

Nochtans spreekt Dr Harley niet van een dergelijk magisch vulsel, alhoewel we het bestaan ervan bij de Mano persoonlijk hebben kunnen constateren. Is het daarom dat hij ten onrechte het masker als „inanimate" bestempelde? Immers, vooraleer zich iemand van zijn masker ontdoet, en meer nog wanneer hij het toevertrouwt aan een vriend die het zal te koop aanbieden, wordt het masker uitermate zorgvuldig „ontladen" van alle specifieke potentie, door het uiterst nauwkeurig verwijderen van het magisch toevoegsel, zelfs van de minieme restanten die in de poriën van het hout zouden kunnen achterblijven. Het waarom hiervan is zonder meer duidelijk en verklaart meteen hoe het komt dat oude maskers in verzamelingen soms langs de achterzijde vers uitgehold zijn.

Zonder twijfel horen de kleine maskertjes die Dr Harley sub I vermeldt, en zelfs gedeeltelijk degene die hij sub III, 7 en 8 groepeert, tot onderhavige reeks van sacrificie-maskers. Bovendien beweert de auteur dat ze alle ressorteren van het grote **mã** dat bij de reeks der vooroudermaskers behoort, zodat ze in het maskersysteem alleszins op een tweede en niet op de eerste plaats te rangschikken zijn. Het meest opvallend is nu wel dat ook de naam **mã** die de Mano aan deze reeks maskertjes zouden geven, o. i. deze ondergeschikte positie komt illustreren. Dr Harley gaat hier niet verder op in.

Naast de hoger geciteerde Dan-benaming voor deze reeks, noteerden we voor de Mano ook het woord **yililɛwáifaya**, in de betekenis van *houten-kind-van-de-vrouw-van-go-met-medicijn-erin*. Het woord **mã** bleef ons onbekend. Het lijkt ons zeer onwaarschijnlijk dat dit woord in een zeker verband zou staan met de stamnaam Mano (= Ma... = Ka...), eventueel als naam van een stichter(es) van stam of substam, te meer omdat er zich een andere verklaring opdringt.

Hier boven hebben we gezien hoe **gonola** mutatis mutandis de betekenis van Allah kreeg. Dat deze annexatie van vreemd cultuurgoed in onderhavig gebied nog verder consequent werd doorgevoerd, mag ons geenszins verwonderen, en we geloven niet dat het al te gewaagd is het woord **mã** als afkorting van het woord „Mahomet" te interpreteren. Trouwens bij sommige N. Dan, bij Diomande-Sakulaka en -Mau, en vnl. bij Tura gebeurt het meer dat het autochtone Opperwezen identisch gedacht wordt met, of doorgaat als een zoon van „Allah-Vader" die dan **atánə** = **anà** = **alà** genoemd wordt. Vooral bij de Tura, die het masker en de maskercultus samen met vele andere elementen van de Dan hebben overgenomen, worden de vooroudermaskers in de reeks der zgn. **mɔ̃agɔ**, d. i. letterlijk *Mohammed-go* geplaatst om aan te tonen dat ze de afgezanten van het bovennatuurlijke zijn, ofwel dat de voorouderpriester zelf de gezant en de profeet zou zijn die zijn „missionarissen" (het woord werd gebruikt !), de maskers uitzendt. Het lijkt ons niet onmogelijk dat dezelfde ideeën bij de Mano aanleiding hebben gegeven tot de naam **mã** voor deze reeks kleine maskers (1). Anderzijds tonen dergelijke toestanden nogmaals aan hoe zich Islam-opvattingen, Poro-ideeën en autochtone elementen bij Mano en bij verscheidene naburige volken, tot een zeer verward en ingewikkeld complex hebben geamalgameerd.

3° **gésu·ya**, d. i. *masker-wraaknemer*, belast met opdrachten die uitzonderlijk door een „voorouder" kunnen waargenomen worden, maar die anderzijds, weliswaar zeer zelden, tegen de voorouder-

(1) De gevolgen van deze verklaring reiken nog verder. Het is hier echter niet de plaats om de verhouding van **kɔ́mɔ** = **x̌ɔ́ma** tot **gɔmɔ** of **-ma**, en de opvallende gelijkenis te onderzoeken. We reserveren dit voor een andere bijdrage.

priester en zijn maskers zelf kunnen gericht zijn, zodat we hier het masker als revolutionair middel van controle op het hoogste, i. c. religieuze gezag zien optreden. Dit vermeldt Dr Harley niet, maar de maskers die hij groepeert sub III, 1° kunnen echter wel in onderhavige reeks worden ondergebracht.

4° *Initiatie-maskers*, vnl. in het Noorden met een soortnaam genoemd nl. **gébɔ̃**, d. i. *masker-besnedene* (zie hoger). In en rond deze voorname gebeurtenis worden meestal, naast ad hoc gespecialiseerde, ook maskers van allerlei andere groepen ingeschakeld. Cfr. Dr Harley, sub III, 3°.

5° **sagbwé** *-dravers*, een bijzondere groep die beperkt is tot de N. Dan en naburige maar buiten het oerwoud wonende stammen ; de functie is trouwens aan de savanne aangepast. Enkele van de meest typische opdrachten, zoals het bewaken van het dorp, het „vuur-wachten", het sportieve draven, worden dan ook voor N. O. Liberia door Dr Harley niet vermeld, maar anderzijds vinden we wel secundaire eigenschappen weer sub III, 7. Ondanks de anti-*komo* activiteit van deze typische, maar lokale maskerorganisatie, waarin we hogere en lagere maskers aantreffen, ontbreken verschillende overeenkomsten met dit geheim genootschap niet.

B. **gé nɔnə**, letterlijk het *masker-kind*, of masker van lagere graad, hoofdzakelijk met amusementsopdrachten bedeeld (cfr Dr Harley sub IV). Deze laten zich als volgt groeperen :

1° **luwəségʼlə**, d. i. *dans-masker* ;

2° **tã·kəglə**, d. i. *zang-masker* ;

3° **pəglə**, d. i. *praat-masker*, met „Babbelaars", „Spotters", „Palaver-maskers", enz.

4° **gedå**, d. i. *masker-spin* of „Bedelaar" ; cfr deze door Dr Harley vnl. sub III, 4° vermeld.

De meeste fundamentele eigenschappen van deze ontspanningsmaskers der Dan, die zonder uitzondering de masker-*geest* zijn, en allerlei buitennatuurlijke bevoegdheden bezitten, treffen we zonder noemenswaardige afwijkingen aan onder de reeksen die Dr Harley sub III, 2, 4 tot en met 7 gegroepeerd heeft.

Het zou ons begrijpelijkerwijze te ver voeren, moesten we hier alles punt voor punt willen argumenteren. Hoofdzaak blijft dat

de uitbouw van het maskersysteem bij de Mano volkomen op identische principes en opvattingen berust als bij de Dan ; immers alle gekende gegevens over het N. O. Liberiaanse, i. c. Dan- en Mano-masker laten zich voegen in het maskerschema dat we voor de Dan van de W. Ivoorkust hadden opgesteld.

De tegenwoordige antithese tussen Masker en Poro bij de Mande-Fu

Vermits de feiten ons leren dat de toestanden bij Mano en Dan van N. O. Liberia geen essentiële verschillen vertonen met deze bij de Dan in de Boven-Cavally, menen we dat de verhouding van de Poro tot de maskercultus bezwaarlijk zou kunnen zijn zoals Dr Harley deze voorstelt, nl. als „two levels, not mutually exclusive, but overlapping" (cfr supra). Veeleer moeten we aanvaarden dat hier twee levenssystemen reeds sedert enkele eeuwen naast elkaar bestaan, waarvan het ene, de maskercultus, in onderhavig gebied de cultuur domineert en tevens de werkelijke opposant is van het andere, dat door de Poro vertegenwoordigd wordt. Deze laatste instelling, voor zover ze in onderhavig gebied hetzij in de practijk, hetzij in het denkleven voorkomt, werd van buiten uit opgedrongen en kent, zoals hoger gezegd, bij Dan en Mano slechts een zeer geringe verspreiding die wellicht nog meer beperkt is bij de eerste dan bij de Mano. Bij deze laatste is de verspreiding nog niet nauwkeurig vastgesteld, en het gebrek aan juiste herkomstopgaven van de meeste maskers die Dr Harley bespreekt, is een spijtig tekort in zijne studie, want het belet onze kennis in die zin te vermeerderen.

In dit kader beschouwd neemt de niet bewezen stelling van Dr Harley als zou de Poro in N. O. Liberia „the most highly developed form" van de maskercultus zijn „for manifesting the power of ancestors toward the people" (cfr supra), veeleer de vorm van een contradictie aan. Ongetwijfeld is de maskercultus in deze gebieden de meest uitvoerige en zelfs de hoogst ontwikkelde manier om het gezag van de voorouders op een zeer concrete en werkelijk totale manier in het leven van het individu en van de gemeenschap in te schakelen. Een *actief* gezag, zoals dit van de Poro-grootmeester is, kan in dit levenssysteem, boven dit van de voorouders niet bestaan.

De verhouding, de manier van bekleden en dragen
van het Landäi-Poromasker in Liberia.
(Tekening naar Dr HARLEY, *op. cit.*, Papers of the Peabody Museum,
Vol. XIX, nr 2, Fig. 2.)

Aan hetzelfde gebrek aan een juist inzicht in de actuele toestanden lijdt de veronderstelling van Dr Harley „that the Poro should be considered as the logical development of ideas inherent in this larger conception of the functions of masks and their wearers" (p. VII), die veeleer als praemisse tot de voorgaande stelling, dan als gevolg ervan ware op te vatten geweest. Alles te saam ziet Dr Harley in de maskercultus een soort van pre-Poro-phase, waarin de bestaande concepten op een logische manier evolueren naar een hogere vorm die de Poro zou zijn !

Afgezien van de evolutionistische tint, neemt bij een eerste toezien deze hypothese, wel te verstaan voor N. O. Liberia en W. Ivoor-

De verhouding, de manier van bekleden en dragen van het masker in de Maskercultus bij Dan en Mano.
(Tekening naar eigen schetsen. Voor de Mano, cfr o. a. HARLEY, *op. cit.*, 1950, Pl. I, a.)

kust, de schijn van werkelijkheid aan. Maar de toestanden, zoals we ze thans kennen, leren ons dat de verschillen tussen beide instellingen te groot en van te essentieel belang zijn om ons toe te laten van een zgn. logische groei van het ene in, of naar het andere toe te kunnen ontdekken. De overgang van maskercultus naar Poro stelt immers voorop dat én het individu, én de familie, én de sibbe bewust worden van de onbevoegdheid der bloedverwante voorouders, de banden met de afgestorvenen grotendeels verbreken en afzien van het gezag en de bovennatuurlijke hulpbron van deze

waaraan zij leven en hun voortbestaan uitsluitend te danken hebben. Dit alles om zich uiteindelijk te onderwerpen aan een super-gezag van een levend despoot, die meestal geen bloedverwant meer is en bovendien het Opperwezen zo goed mogelijk uitschakelt om zelf „god" te zijn.

Zelfs de veronderstelling dat deze moeilijkheid zou kunnen ondervangen worden door het inzetten van een zgn. nog steeds levende „stam-stichter", zoals bij de Mende, kan niet in overweging genomen worden. Een concrete herinnering aan een dergelijke voorouder hebben we bij de Dan nergens aangetroffen ; bovendien zijn alle zgn. *Eerste Mensen* die als sibbe-stichters, ook bij de Mano, langs lange draden uit de hemel zijn nedergedaald, sedert lang gestorven. Voorts zou het verschuiven van de bron waaraan de voorouders bij Dan en Mano hun potentie ontlenen, nl. de bron van „God-in-de-hemel" die *niet actief* is en daarom in de practijk het opperste gezag aan de voorouders laat, tot een *actieve* bron van een levende „God-op-de-aarde", wat de Poro impliceert, het verval van de voorouders tot een tweede en in werkelijkheid zeer ondergeschikte positie voor gevolg hebben. De politieke zelfstandigheid der kleinere groepen zou bovendien vervallen ; de economische toestanden zouden zich wijzigen door de jarenlange opleiding en gedeeltelijke afwezigheid van mannen en vrouwen ; de sociale organisatie zou wijzigingen ondergaan door het ontstaan van invloedrijke klassen en graden van geïnitieerden ; het artistieke leven zelf zou onvermijdelijk een nadelige terugslag ondervinden door het buiten gebruik geraken van de meeste maskers, enz.

Zo schijnt er ons veeleer sprake te zijn van een werkelijke breuk dan van een logische ontwikkeling, van een breken met levensopvattingen die door de traditie geheiligd zijn en waarvan het instandhouden een voorname beweegreden is van alle instellingen, handelingen, gevoelens, enz. Een dergelijke breuk die moeilijk anders kan zijn dan de oorzaak van een crisistoestand, zou slechts onder dwang, onder druk van uitzonderlijke omstandigheden kunnen gebeuren (onder impuls van een geniaal individu, een politieke overweldiging, enz.). De feiten leren ons bovendien dat bij Dan en Mano de Poro niet van binnen, maar wel van buiten uit wordt opgedrongen en doorgaat als een levenssysteem dat

ondermijnend werkt op alle autochtone instellingen van religieuze, sociale, politieke en zelfs artistieke aard.

Wel constateren we, daar waar beide levenssystemen op intense manier met elkaar in voeling treden, een uiterlijke *modus vivendi*, maar de bestendige angst die de geheime en dikwijls terroristische activiteit van de Poro op die en ook andere plaatsen veroorzaakt, is de latente bron van een bestendig conflict, van een crisistoestand, waarvan het niet ongewettigd is te veronderstellen dat hij reeds in de XVIIe eeuw zou kunnen bestaan hebben. Dr Harley heeft slechts een uiterlijke toestand van labiel evenwicht waargenomen.

Een dergelijke breuk met de eigen levensopvattingen, die de overgang van maskercultus naar Poro impliceert, lijkt ons wel de belangrijkste reden te zijn die verklaart waarom de Poro, ondanks zijn eeuwenlange activiteit en bestendige vitaliteit, er nog steeds niet in slaagde de Dan en de Mano te veroveren.

Dit besluit, dat ons door de huidige kennis van de toestanden wordt opgedrongen, sluit echter niet in dat de hypothese van Dr Harley volkomen onredelijk zou zijn. Het is niet gewenst en vooralsnog van weinig nut, er dieper op in te gaan, want al kunnen we enerzijds vanaf de XVIIe eeuw, een zekere stabiliteit in de voornaamste Poro-concepten geredelijk aanvaarden, het verleden van de Poro en van de maskercultus — die ook in zijn huidige vorm mag bogen op een eeuwenlang bestaan, — de groei van het masker-concept uit andere opvattingen, een eventuele rationalisatie van oudere begrippen, de toestanden vóór de Poro bij de overige Mande-Fu, enz., blijven steeds perfecte onbekenden.

Het heeft de schijn dat beide levenssystemen, die wellicht reeds in de XVIIe eeuw grosso modo waren wat ze thans zijn, hun oorsprong hebben genomen in eenzelfde levensbeschouwing en onder druk van allerlei onbekende omstandigheden, zijn uitgegroeid tot wat ze thans zijn. Het is niet onmogelijk dat de Poro een nieuw levenssysteem is geweest, waarin als vertrekbasis een zekere ontvoogding van het profane gezag aan de druk van de religieuze oppermacht niet vreemd schijnt geweest te zijn.

Talrijke andere punten uit de studie van Dr Harley zouden verdienen behandeld te worden. Zeer ongaarne laten we kunsthistorische problemen onbehandeld, zoals bijv. de plaats die de kunstenaar-maskermaker in beide levenssystemen inneemt, de gevolgen ter zake van de fantaisie, het scheppingsproces, de originaliteit van het kunstwerk, de problemen in verband met stylistische classificatie en ons onderzoek naar stijlkernen (1). Nochtans, al deze punten zouden in laatste instantie de verschillen, die we hierboven tussen Poro en maskercultus hebben geconstateerd, uit een andere gezichtshoek komen toelichten en bevestigen.

Zeker is, en na de lezing van het boek van Dr Harley zijn we nog meer overtuigd, dat de Dan van de W. Ivoorkust en N. O. Liberia een vooraanstaand volk zijn gebleven en een richtinggevende rol hebben gespeeld in onderhavig gedeelte van W. Afrika. Deze vooraanstaande positie danken zij niet, zoals zou kunnen verondersteld worden, aan het bezit van een eigen buskruitproductie (2) die reeds verschillende generaties oud is, maar veeleer aan de typische uitbouw van hun vooroudercultus in een stevige organisatie van maskers, die werkelijk uitstekende „agents of social control" op de ganse samenleving blijken te zijn. Boven de politieke verdeeldheid en onrust, blijft het masker een allesoverkoepelende religieuze factor, die bij alle leden van de stam een gevoel en een bewustzijn van samenhorigheid en verwantschap verwekt. Eeuwenlange contacten met Mande-Tan in het Noorden, met Kru-volken in het Zuiden en het Oosten, zelfs met Ashanti-Baulé, en met de uitermate agressieve en ondermijnende activiteit van de Poro, die bovendien meestal uitgaat van verwante Mande-Fu-stammen, schijnen dit systeem naar binnen veeleer verstevigd dan verzwakt te hebben.

---

(1) Cfr P. J. Vandenhoute, *op. cit.* (Leiden 1948).

(2) Onze vaststelling van dit feit in 1939 bij de Dan van de Ivoorkust, werd achteraf voor N.O. Liberia bevestigd. Zie E. Donner, *op. cit.*, 1939, p. 45-47 en pl. t. o. p. 58.

Zelfs naar buiten vinden we van dit typische en vitale maskersysteem een werkelijke afstraling : in de W. Ivoorkust bij Tura, Diomande-Sakulaka, -Mau en -Famosi, zelfs bij Gere en Wobe, in N. O. Liberia alleszins bij de Mano, die zoals we hierboven hebben aangetoond de meest essentiële levensopvattingen delen met de Dan. Zo haalt zich mede met de ethnische, ook de culturele verwantschap van Mano met Dan nog nauwer toe, zodat oudere maar nergens gemotiveerde opvattingen als zouden Mano en Dan slechts twee namen voor één volk zijn (1), of zoals we vroeger veronderstelden dat de Mano een substam-confederatie zouden zijn van de Dan, heel wat minder onwaarschijnlijk worden. Bovendien laat zich de uitstraling van het Dan-masker nog op een meer positieve manier vaststellen, want de meeste der zoëven vermelde stammen, bevoorraden zich gedeeltelijk in maskers bij de Dan zelf. De Mano maken op deze regel geen uitzondering, want zegt Dr Harley in zijn *Notes on the Poro...* : „The Gio... were the artists who carve the big masks for the Mano people" (p. 24). Al mag dit nu in werkelijkheid meer exceptioneel zijn dan deze zinssnede zou laten veronderstellen, toch zou het anderzijds niet moeilijk zijn te bewijzen dat de stijl der gekende Mano-maskers zeer nauw verwant is met deze van de maskers uit de W. Ivoorkust, en van de Dan over het algemeen. Terloops kunnen we hierbij wel aanstippen dat we hier nogmaals een bezwarend argument voor de mening van Dr Harley aantreffen die de Poro-opvattingen als algemeen geaccrediteerd bij de Manó wil laten doorgaan. Want we vragen ons af hoe het mogelijk zou zijn dat de Dan, die geen Poro hebben, wel zgn. Poro-maskers zouden sculpteren, rekening houdend met de talrijke restricties, verbodsbepalingen, offers, etc. die het aanmaken van werkelijke Poro-maskers vergezellen, zoals Dr Harley zelf (p. 12) mededeelt (2). Dan-maskers kunnen bij de Mano niet anders dan in de maskercultus ingeschakeld worden.

Zeker is dat de aard van het maskersysteem, waarin de sibbevoorouders de belangrijkste rol spelen, bij Dan en Mano, zo niet oorzaak dan toch in sterke mate mede verantwoordelijk is voor de

(1) Zie o. m. E. Joucla : *Bibliographie de l'Afrique Occidentale Française* (Paris 1937), p. 659 : Dans ou Manous.

(2) Cfr eveneens R. Eberl Elber, *op. cit.*, pp. 355-357.

bestaande politieke verbrokkeling. Deze toestand is anderzijds een sterke prikkel geworden, die alle uitingen van het artistieke leven in hoge mate heeft opgevoerd, vooral door de bestendige wedijver tussen de verschillende politieke hoofden die steeds de meest originele maskerkledij, -dans, -woordkunst en niet het minst de beste maskerplastieken willen bezitten als de beste waarborg voor een stevig prestige. Het kan ons dan ook niet verwonderen dat de kunstenaar hier een vruchtbare bodem heeft gevonden om zijn persoonlijkheid te ontwikkelen. Het platenalbum dat de studie van Dr Harley vergezelt, bewijst op zichzelf alleen, en op afdoende manier, dat de maskercultus bij Dan en Mano een onuitputtelijke inspiratiebron is geweest van vele meesterlijke scheppingen, met een typisch eigen karakter en een eigen stijl die zich nergens in Afrika, zelfs niet bij verwante Mande-Fu-stammen, laat weervinden.

Het is om deze reden, en om vele andere trouwens waarvan de belangrijkste wel mogen blijken uit voorgaande beschouwingen, dat het volkomen onzinnig is de maskers der Dan en Mano, samen met deze van andere stammen, in een zgn. „Poro Style" of „Poro Society Style" te rangschikken, zoals P. S. Wingert in zijn boek over Afrikaanse Sculptuur — dat op vele andere punten de verwachtingen heeft teleurgesteld — meende te moeten doen (1).

* * *

We moeten tenslotte Dr Harley zeer dankbaar zijn voor zijn verdienstelijke activiteit in N. O. Liberia. Vele voortreffelijke kunstwerken heeft hij van een onverbiddelijk teloorgaan in het overvochtige Westafrikaanse oerwoud gered en hierbij gegevens genoteerd die na het verdwijnen van de kunstwerken, niet meer zouden in te winnen zijn. Al hebben we in het eeuwenoude conflict tussen Poro en maskercultus een andere „partij" dan Dr Harley moeten kiezen, toch weten we beiden zeer goed dat het laatste woord nog niet kan gezegd worden en dat intens onderzoek ter plaatste nog zeer vele duistere punten zal op te klaren hebben (2).

---

(1) P. S. Wingert : *The Sculpture of Negro Africa* (New York 1950).

(2) Bij het beëindigen van deze bijdrage vernemen we dat het onderzoek in het Nimba-gebergte bij Dan en Mano wordt voortgezet door B. Holas.

SUMMARY (1) — PORO AND MASK

Some remarks concerning *Masks as agents of social control in Northeast Liberia*, by Dr G. W. HARLEY.

In his study *Masks as agents of social control in Northeast Liberia* (1950) Dr G. W. Harley revises his conclusions previously published in his *Notes on the Poro in Liberia* (1941). He now puts forward the thesis that the organization of authority among the **Dan** (= **Gio** = **Gɛh**) and **Mano** of N. E. Liberia is not so much based upon an all-dominating Poro-secret-society (as has formerly been said), but rather upon a mask-cult, of which, however, the Poro is thought to be „the most highly developed form for manifesting the power of the ancestors towards the people" (p. VII).

With this new point of view Dr Harley has, to a certain extent, reached a compromise with his previous conclusions. Undoubtedly he has done so in good faith, but, in our opinion, without sufficient criticism and control of his data, without sufficient insight into the indeed very intricate situations, which we find wherever secret societies and extensive display of masks have become culture-dominants. In the last resort he (wrongly) continues to insert the **Dan** and **Mano** mask in the Poro-complex. Moreover he considers the mask-cult to be something like a pre-Poro-phase, out of which the conceptions of the mask, etc., logically develop into Poro.

It certainly has not been our intention to give useless criticisms. But bearing in mind our personal experiences during our stay in 1938-39 among **Dan** and neighbouring tribes on the W. Ivorycoast, we have tried to find a sound basis on which to incorporate the important ethnographical material Dr Harley collected in nearby N. E. Liberia, into the ethnology of W. Africa.

Comparing some of the more important of our conclusions with the data of Dr Harley, which confine themselves, with a few

(Africa, XXI, nº 4, p. 331 ; Oct. 1951). Ondertussen werden twee publicaties van deze onderzoeker aangekondigd nl. *Est Libérien* (I. F. A. N., Dakar) en *Les Masques Kono ; leur rôle dans la vie sociale et religieuse* (Paris).

(1) Translated by A. A. Gerbrands, State Ethnological Museum, Leiden, Netherlands, with assistance of P. E. de Josselin de Jong of the same Museum.

exceptions, to **Dan** and **Mano** mask of N. E. Liberia, we are of the opinion that other conclusions than the above-mentioned force themselves upon us.

The tribes discussed, i. e. **Dan** and the closely allied, if not identical **Mano**, belong, together with several others, to the socalled **Mande-Fu** (= S. Mandé = Malinkè). Some of the typical aspects of the cultural diversity among the **Mande-Fu** clearly find expression in the area under consideration (± Upper-Cavally-Mani), particularly in the form of what we would like to call two different ways of life, which here clash together.

One of these systems of living is completely dominated by the Poro. This principal secret-society has absolute control of the whole life, even including the mentality of the community, for instance among the neighbouring **Kpelle**, likewise **Mande-Fu.**

Actively opposed to the Poro-organization and Poro-ideas is the mask-cult of the Dan, this system of living in which the mask, whose only *raison d'être* in this area is the ancestor-cult, is the real dominating aspect. As distinct from the situations among tribes with Poro, we find, among the **Dan** and **Mano**, a more fragmentary political organization and a remarkable amount of masks. This amount is not only much greater than among Poro-peoples, but also testifies to a much higher artistic ability.

Now in our opinion it is clear from Dr Harley's study that the circumstances among the **Dan** and **Mano** of N. E. Liberia do not essentially differ from those we observed among the **Dan** and neighbouring tribes of the W. Ivorycoast. In N. E. Liberia too we find an avowed anti-Poro mentality, and even reactions and sanctions against Poro-ideas and organizations which are intruding from without, and which have locally succeeded in gaining limited acceptance (mainly in the shape of derivates like Leopard-societies, Snake-societies, etc.). It seems to us still more important that we find no essential differences in the concepts concerning the profound meaning of the mask, nor in the systematic extension of the mask-complex, in which the ancestormask (and not the little amulet-masks) rank first. So we have to conclude that among **Mano**, as among **Dan**, the mask-cult represents the original, and still heavily preponderant system of living. Besides the many conclusive argu-

ments with which Dr Harley supplies us (probably contrary to his own expectations), there are other traits very typical for the anti-Poro mentality of the **Mano** : the manner and the duration of the tribal initiation, the absence of tattooing in the whole of the Bush-school, etc.

Moreover, the differences in function of the mask in these two systems, and still more the differences between the highest dignitaries (the Poro-grandmaster with supra-ancestral authority, contrasted with the priest of the mask-cult as a servant of the ancestors) are so very essential, that they accentuate the antithesis between mask-cult and Poro to such a degree, that it is altogether out of the question that one system could logically merge into the other. If a transition from the mask-cult to the Poro were to take place, this would, in our opinion, bring about an absolute rupture, causing a serious crisis. At the same time this is, in our opinion, one of the important reasons, if not the most important, why the Poro has untill now not succeeded in conquering the **Dan** and **Mano**, in spite of centuries of intense activity.

It is true that in the contact-area of the two systems there exists a sort of external *modus vivendi* (by which Dr Harley may have been mislead), but this causes a lasting internal unrest, a situation of unstable equilibrium.

This conclusion, to which we prefer to attach the value of a new *status quaestionis*, does not imply that Dr Harley's hypothesis are completely unfounded. But the few historical data we have (for example Dapper's account) rather make one suppose that the situations such as we find them at present in the area under discussion, have succeeded in maintaining themselves practically unchanged since the XVIIth century. In our opinion it is not impossible that among the **Mande-Fu** Poro represented a new system of living, which penetrated from without, but the original pre-Poro situation still remains completely unknown.

Certainly the „mask-culture" of the **Dan** and neighbouring tribes (and also of the **Mano**, as we now know), is highly significant, and has to be given as prominent a place in the ethnology of W. Africa as the Poro.

We must be grateful to Dr Harley for his meritorious activities in N. E. Liberia. Though we have had to take another side than

Dr Harley's in this century-old conflict between Poro and mask-cult, we both know very well, that the last word has not yet been spoken, and that further intensive fieldwork will be necessary to clear up the many remaining obscure points.

November 1951.

HET TOONSYSTEEM VAN HET BUINA MILEMBWE (ZUID-KISONGYE)

door Leo Stappers, C. I. C. M.
Kalonda (Kasayi)

Voorbericht

De volgende bladzijden beogen de hoofdlijnen te beschrijven van de toonstructuur van het Milembwe. Het systeem is vrij ingewikkeld ter wille van verschillende toonwetten en speciale procédé's die het grondbeginsel van „verschoven-toontaal" wijzigen. We hebben ons derhalve opzettelijk tot eenvoudige voorbeelden beperkt, ja zelfs bij voorkeur dezelfde werkwoorden gekozen.

Aan de hand van deze beschrijving kan de lezer zelf alle wetten en speciale regels toetsen aan de overvloedige voorbeelden die onze nog uit te geven verzameling *Milembwe Teksten* bieden.

Een uitvoerige beschrijving van alle regels zal men vinden in de *Milembwe Spraakkunst* die binnenkort zal verschijnen, doch daar is de tonologie enkel behandeld als onderdeel van de grammatica.

Juist omdat het Milembwe een speciale variant is van het genre „verschoven syllabische toontalen", meenden we goed te doen het systeem als zodanig in een afzonderlijk opstel te beschrijven.

Het Milembwe, of juister Buina Milembwe, is een dialekt van de Zuid-Kisongye groep. Het wijkt slechts zeer weinig af van het Buin' Ekííyé en de dialekten van de Ba Majiba en Ba Mpanza.

Het kapje ´ duidt een hoge toon aan ; een klankgreep zonder teken is steeds laag. Het kapje ` wordt alleen gebezigd op een syllabische nasaal en op de nasaal van een nasaalverbinding. Doch in het laatste geval kan het teken zowel ´ als ` zijn, naargelang op de onmiddellijk voorafgaande verlengde klinker een

stijgende ofwel een dalende toon rust. Heeft echter de homo-organische nasaal geen teken, dan is de voorafgaande verlengde klinker eenvoudig hoog of laag.

-beél-, -bańd-, -tuél-, in alle drie gevallen heeft de kernklinker een stijgende toon [/];

-béel-, -báńd-, -túel-, in alle drie gevallen heeft de kernklinker een dalende toon [\];

-béél-, -bánd-, -túél-, -bél-, in alle gevallen een hoge toon [¯];

-beel-, -band-, -tuel-, -bel-, in alle gevallen een lage toon [_].

Als een klinker verdubbeld wordt, duidt zulks aan dat deze lang is.

Kalonda, 31 Januari 1950.

A. SYSTEEM EN ALGEMENE WETTEN

I. Type van toonsysteem : verschoven syllabisch

Juist zoals iedere Bantoetaal heeft het Buina Milembwe slechts twee essentiële tonen (grondtonen) : een gelijkmatig hoge en lage toon. De oppositie hoog-laag, resp. laag-hoog, of het interval tussen deze twee niveau's is, zo niet uitsluitend eigen aan de Bantoetalen, het voornaamste kenmerk. Samengestelde tonen, zoals stijgend en dalend, komen enkel voor in twee tijden tellende klankgrepen. Het is derhalve de resultante van laag + hoog, resp. hoog + laag. Een gelijkmatige middelhoge toon komt als grondtoon niet voor.

De actuele of concrete hoogte van de tonen en de wijdte van het interval behoren niet tot de tonologie, maar tot de tonetiek. Onder tonologie verstaan we de leer van de structurele functie van de toonhoogte in woordleer en spraakkunst. In de woordleer heeft de toonhoogte een semantische en in de spraakkunst een grammaticale functie.

Wil men het toonsysteem van het Milembwe nader omschrijven, dan stellen we vooreerst vast dat het *syllabisch* is ; d. w. z. dat er aan elke klankgreep een hoge of lage toon verbonden is. Het is niet overbodig om dit voorop te stellen, want er zijn ook Bantoetalen waar dit beginsel niet opgaat, maar waar er voor elke constructie een bepaald toonschema is, dat enkel door de woordstructuur beïnvloed wordt.

In het Milembwe zou men er echter niet in slagen de toonregels te formuleren met hogerstaand gegeven alleen. Men moet tevens vertrekken van het volgend grondbeginsel :

De toon verbonden aan een bepaalde klankgreep, komt te rusten op de onmiddellijk volgende klankgreep ; m. a. w. de klankgreep die een bepaalde toon eist of veroorzaakt, en de klankgreep welke deze toon draagt, zijn niet identiek.

Een dergelijk toonsysteem noemen we verschoven.

In vergelijking met een niet-verschoven systeem, zijn de tonen hier derhalve een klankgreep opgeschoven van links naar rechts, ofwel de toon van klankgreep 1 ligt op 2, die van 2 op 3, die van 3 op 4. Zou men derhalve alle tonen een klankgreep terug wil transponeren, dan krijgt men het bekende beeld van talen als Luba en Nkundo.

Deze toonopschuiving moet men niet willen beperken tot de woordgrens, maar consequent doorvoeren van de eerste klankgreep van een zin tot de laatste. Alle afwijkingen op het grondbeginsel signaleren we.

Iemand die wenst historisch perspectief in de tonologie te brengen, zal ongetwijfeld aannemen dat het verschoven syllabisch toonsysteem een jongere creatie is dan het niet-verschovene of stationnaire type.

Daarom is het wellicht niet van belang ontbloot om er op te wijzen dat het Milembwe een verschuiving is van het zg. etymologisch type. We stellen namelijk vast dat er onder de stationnaire syllabische Bantoetalen twee vormen voorkomen wat de semantische tonen betreft. Twee verwante woorden komen in de ene taal, bijv. het Nkundo, met twee hoge tonen op de stam voor, terwijl hetzelfde woord in het Luba twee lage tonen oplevert. Dit gaat op voor alle toongroepen. Daar de meeste talen in verwante woorden de tonen hebben zoals in het Nkundo, noemt men dit het etymologisch type ; het Luba en dergelijke talen betitelt men dan als het inversieve type, n.l. omkering van de semantische (en op zekere hoogte ook van de grammaticale) tonen van het etymologische type. Als men nu de vraag stelt : Van welk type is het Milembwe een verschuiving? dan luidt het antwoord : van het etymologische type.

We willen nog eens extra beklemtonen, dat deze verschuiving

een historisch feit is, m. a. w. een ons opgedrongen verklaringsmethode voor de tonen in het Milembwe. Zoals verder duidelijk zal worden, heeft zelfs het alleenstaande woord of een volzin, hoe kort ook, steeds verschoven tonen of dislocatie tussen tooneisende en toondragende klankgreep. Wanneer we in de loop van de studie zeggen, dat een bepaalde klankgreep of morphologisch element een lage of hoge toon heeft, dan impliceert dat steeds dat deze op de onmiddellijk volgende klankgreep komt te rusten, tenzij dat we het uitdrukkelijk anders zeggen.

Indien het Milembwe het boven geformuleerde grondbeginsel van „schuif één naar rechts op" steeds toepaste, zou het zo moeilijk niet zijn, doch er blijven verschillende complicaties te bespreken. Bij de werkwoorden is het eenvoudig, maar de naamwoorden leveren speciale moeilijkheden op. Deze afwijkingen zullen we ter plaatse uiteenzetten.

Wanneer we ons maar even bezinnen op het grondbeginsel, stellen we aanstonds de vraag : Maar welke toonhoogte draagt dan de eerste klankgreep in een zin? Bovendien : Waar blijft de toon van de laatste klankgreep, die zou moeten rusten op de volgende welke er niet is?

II. Gevolgen die voortvloeien uit een verschoven systeem

1. Eerste klankgreep

a. In de volzin

De normale toonhoogte van een klankgreep moeten we niet zoeken in het alleenstaande woord, maar wel in de volzin. Daar de toonhoogte verbonden aan de eerste klankgreep op de tweede komt te rusten, vragen wij ons af : Wat bepaalt de toonhoogte van de eerste klankgreep in een zin?

Laten we vooreerst opmerken dat enige speciale constructies een uitzondering uitmaken die we naderhand zullen bespreken. De algemene regel luidt als volgt : De eerste klankgreep van een zin in een verschoven toontaal is onbepaald uit grammaticaal oogpunt. Deze klankgreep neemt dezelfde toonhoogte als de tweede. M. a. w. als de tweede klankgreep hoog is, dan is de eerste het ook ;

als de tweede laag is, dan is de eerste het eveneens. De toon van de eerste klankgreep assimileert zich aan die van de tweede.

Daar de klasseprefixen van de naamwoorden en de prefixen van de noemvorm een lage toon hebben die op de onmiddellijk volgende klankgreep valt, beginnen alle naamwoorden en nominale vormen van het werkwoord met een lage toon. De lage toon die op de kern of op de eerste tijd van een lange kern ligt, is dus de toon van het prefix.

Aan het negatie-partikel **ta-** is een lage toon verbonden die op het onderwerpprefix valt. Op het partikel **ta-** zelf komt derhalve ook een lage toon ; bijv. **tatudími,** *wij werken niet* ; **tabakúnú,** *zij planten niet.*

In de bevestigende vervoeging is aan het prefix van de 3. persoon steeds een hoge toon verbonden, bijgevolg wordt de eerste klankgreep ook hoog, want de toon van het prefix valt immers op de onmiddellijk volgende syllabe ; bijv. **bádímáṅga,** *zij werken* ; enz.

b. Alleenstaand

Vragen we aan een Muina Milembwe echter de vertaling van een Luba woord of Frans woord in zijn eigen taal, dan zal hij doorgaans niet met een zin antwoorden, doch het woord alleen of geïsoleerd van andere woorden geven. De eerste klankgreep, of de eerste tijd van een lange klankgreep, krijgt, alleenstaande, een hoge toon.

De hoge toon op de eerste tijd van een lange klankgreep wordt dalend. Men beschouwe de volgende voorbeelden :

in de zin		*alleenstaand*
mudimu	*werk*	**múdimu**
kudima	*werken*	**kúdima**
mudimé	*gewerkt hebbend*	**múdimé**
muaná	*kind*	**múaná**
kootá	*zich warmen*	**kóotá**

Bij deze eenvoudige regel doet zich echter een complicatie voor. Begint een naamwoord met het klinkerprefix **e-** of met een nasaal, dan komt er bovendien een hoge toon op de tweede klankgreep wanneer de kern een lage toon heeft (die natuurlijk wederom op de volgende klankgreep valt).

eziba	*vijver*	**ézíba**
nkala	*krab*	**ńkála**

Is er echter aan de kern een hoge toon verbonden, dan wordt de algemene regel gevolgd :

eziná	*naam*	**éziná**
nkovó	*schildpad*	**ńkovó**

Men lette er op dat het prefix **n-**, in het alleenstaande woord, syllabisch wordt. In de volzin echter is het niet syllabisch.

c. Speciale constructies

We zagen hoger dat assimilatie van de eerste klankgreep aan de tweede de algemene regel is. Het alleenstaande woord is een woordenboek-geval en komt in het dagelijks leven bijna niet voor. Gelijk welk sociaal contact dat we door spraak bewerkstelligen, wordt uitgedrukt in zinnen hoe kort deze ook mogen zijn.

Men realisere zich goed dat het hier alleen gaat over de eerste klankgreep van het eerste woord in een zin. De eerste klankgrepen van de volgende woorden in een zin worden, volgens het grondbeginsel van verschoven toonsysteem, bepaald door de laatste klankgreep van het voorafgaande woord. De speciale regels voor de eindtoon van woorden in de zin, die praktisch het grondbeginsel ongedaan maken, zullen we verder behandelen.

Er zijn echter drie constructies waarin de eerste klankgreep een lage en de tweede een hoge toon draagt, m. a. w. uitzonderingen op de hoger geformuleerde regel. Komen dergelijke constructies verder in de zin voor, niet initiaal dus, dan blijven de regels precies hetzelfde.

Ook midden in de volzin echter is er in deze constructies op de eerste klankgreep een lage en op de tweede een hoge toon. Dit zou men dus toontegenstelling kunnen noemen.

Verder behandelen we de drie toonwetten die spreken over de eindklankgreep in de zin. We zullen daar zien dat voor deze constructies die wetten niet opgaan, omdat de lage begintoon de wet tegenhoudt. Men mene echter niet dat de laatste toon van het voorafgaande woord oorzaak is van de lage begintoon van het volgende woord, want ook als die constructie initiaal voorkomt, is de eerste klankgreep laag. Deze constructies zijn de volgende.

1. Relatiefconstructie.

baafíki áádíla ekolé, *zij die juist aankwam, weende bitter.*

Vergelijk met :

bááfíki áádíla ekolé, *zij kwam juist aan en weende bitter.*

atúdí nee Mílambu, *dien we nu hebben, is Milambu (als chef).*

Laten we nu een naamwoord voorafgaan, dan blijft de regel hetzelfde, doch men vergelijke de hoge eindtoon van de eerste naamwoorden met de drie toonwetten die verder volgen.

mukazí baafíki áádíla ekolé, *de vrouw die juist aankwam, weende bitter.*

In een gewone zin zou het zijn :

mukazi bááfíki, *de vrouw kwam juist aan.*

mfumú atúdí nee Mílambu, *de chef dien we nu hebben, is Milambu.*

2. Genitiefconstructie.

akíbundi n-kutééka biázi, *de eerste vrouw bereidde de maniokbrij.*

Men vergelijke wederom : **mukazí akíbundi n-kutééka biázi.**

akíine kípindi kiábú báádi mufúé, *een (kind) uit hun eigen buurt was gestorven.* Vergl. **muaná akíine kípindi.**

3. Possessiefconstructie.

kiánde kilaṁbá, *mijn kleed.*

diétú éfubá, *ons veld.*

boóbé búta, *jouw boog.*

Men lette er op dat het ook juist dezelfde constructies zijn die in het Tshiluba onderhevig zijn aan toonassimilatie.

4. Partikel na- (heeft hoge toon op volgende klankgreep).

nabákazí beé bábídí mfumu báádi mufikyé, *met zijn twee vrouwen was de chef gekomen.* Vergelijk met : **kúbáádi muntu mulumé nabákazí bee bábídí,** *er was eens een man met twee vrouwen.*

nakúfika kuLuzaka, *zij kwamen te Luzaka.* Vergl. **abú nakúfika kuLuzaka.**

nańkasú ikúdima naiú tababáádi, *hakken om mee te werken, hadden zij niet.* Vergl. **tababáádi nańkasú ikúdima naiú,** *zij hadden geen hakken om mee te werken.*

We besluiten dus dat in dergelijke constructies de eerste klankgreep, zowel initiaal als mediaal, in de zin een lage toon draagt.

2. Predicatieve constructie door middel van n-

Deze constructie zou even goed elders kunnen behandeld worden, bijv. bij de grammaticale tonen.

Maakt men van naamwoorden, of nominaal-verbale vormen, de kortst mogelijke nominale zin, dan plaatst men een homo-organische **n-** vóór het woord. Is de toon verbonden aan de prefixen (die op de volgende klankgreep valt) in de zin laag, in deze constructie wordt deze hoog. Daar echter de **n-** syllabisch is, zijn de eerste twee klankgrepen beide laag.

in verbale zin		*in nominale zin*	
kilaḿbá	*kleed,*	**n-kiláḿbá**	*het is een kleed;*
mukoólo	*been,*	**m-mukóólo**	*het is een been;*
kulaála	*slapen,*	**n-kuláála**	*het is slapen;*
muita	*vlees,*	**m-muíta**	*het is vlees;*
kukuná	*planten,*	**n-kukúná**	*het is planten;*
muzungu	*Blanke,*	**m-muzúṅgu**	*het is een Blanke;*
kuziika	*begraven,*	**n-kuzíika**	*het is begraven;*
mutúé	*hoofd,*	**m-mútúé**	*het is een hoofd;*
kufúá	*sterven,*	**n-kúfúá**	*het is sterven.*

De monosyllabische stammen **-túé** en **-fúá** maken een uitzondering uit, die haar oorzaak in de woordstructuur vindt.

Wordt van een naamwoord dat **e-** als prefix heeft, een nominale zin gevormd, dan blijft de predicatieve **n-** achterwege, maar de toonregel is dezelfde.

eziba	*vijver,*	**ezíba**	*het is een vijver;*
eziná	*naam,*	**ezíná**	*het is een naam;*
ekonde	*banaan,*	**ekóṅde**	*het is een banaan;*
ebeéle	*borst,*	**ebééle**	*het is een borst;*
eyú	*ei,*	**éyú**	*het is een ei;*
ebue	*steen,*	**ébue**	*het is een steen.*

Bij de monosyllabische stammen met een hoge kerntoon komt de hoge toon van de predicatieve constructie op het prefix, evenals bij die met een lage kerntoon.

We stellen dus vast dat de toon gelegen op het prefix, laag blijft behalve bij de monosyllaben.

3. Laatste klankgreep in de zin : finaal

In deze paragraaf spreken we enkel van de laatste klankgreep van de gehele zin, de allerlaatste klankgreep van een mededeling. De laatste klankgreep van een woord midden in de zin, een woord gevolgd door andere woorden, is aan andere wetten onderworpen.

De regel is zeer eenvoudig : De allerlaatste klankgreep van een zin heeft geen middel ter beschikking om de toon, verbonden aan deze syllabe, tot zijn recht te doen komen ; hij valt derhalve weg.

naadími, *ik heb juist veldarbeid verricht* ;
naadími éfubá, *ik heb juist het veld bewerkt.*

De hoge toon van het suffix **-i** valt in het eerste voorbeeld weg. In het tweede voorbeeld is er een volgend woord, bijgevolg ligt de hoge toon van **-i** op het prefix **e-** van **efubá.**

tubaadímine, *wij hadden veldarbeid verricht* ;
tubaadímine efubá, *wij hadden het veld bewerkt.*

De lage toon verbonden aan **-e** valt in het eerste voorbeeld weg en komt in het tweede, waar nog een woord volgt, op het prefix **e-** van **efubá.**

III. Laatste klankgreep van een woord mediaal in een zin

Onder dit hoofd bespreken we drie toonwetten die eigen zijn aan het Buina Milembwe en die geenszins voortvloeien uit het feit dat deze taal tot het verschoven syllabische type behoort. Integendeel, het zijn wetten die het grondbeginsel van „schuif één naar rechts op" praktisch teniet doen of oncontroleerbaar maken.

Deze drie wetten komen voor bij de naamwoorden en nominaal-verbale vormen ; m. a. w. het Milembwe is slechts bij de verbale vormen een voorbeeld van een onvervalst verschoven systeem.

Verder brengen we nog onder de aandacht van de lezer dat de volgende wetten verwezenlijkt worden in de zin. Deze wijzigingen hebben in het hedendaagse Milembwe plaats en hebben dus niets te maken met „de toonverschuiving" die een historisch feit is en die we moeten aanvaarden als beschrijvingsmethode van het toonsysteem.

Eerste toonwet

Een ongedekte hoge toon op de laatste klankgreep van een naamwoord of nominaal-verbale vorm, wordt verplaatst op de eerste klankgreep van het volgende woord.

Een hoge eindtoon is ongedekt wanneer op de penultima, of althans op de tweede tijd van een lange penultima, een lage toon ligt ; bijv. **mukazí** *vrouw* ; **mulumé** *man* ; **kitentá** *heuvel.* Men realisere zich goed dat de tonen in deze drie voorbeelden historisch verschoven zijn. Dus is de eerste klankgreep onbepaald of geassimileerd aan de tweede ; de toon van het prefix ligt op de tweede klankgreep ; de toon van de kern ligt in de eerste twee voorbeelden op de laatste klankgreep, maar in het derde voorbeeld op de tweede tijd van de kernklankgreep (n. l. op **-n-**) ; de toon van de laatste klankgreep van de eerste twee voorbeelden gaat verloren, doch de toon van de laatste klankgreep van het derde voorbeeld blijft gelocaliseerd op diezelfde syllabe.

Grondtonen	*Volzin*
mukazí *vrouw,*	**mukazi múkata**... *de struise vrouw...* ;
mulumé *man,*	**mulume túélá**... *de man trad binnen...* ;
kitentá *berg,*	**kitenta kíkata**... *een grote berg...*

Laten we hier wat verder op ingaan. De etymologische tonen van de stam **-lume** van het woord **mulume** zijn waarschijnlijk hoog-laag. Welnu, na de historische verschuiving in het Milembwe is de hoge toon van de kern **-lum-** op het suffix **-e** gevallen. Ware het Milembwe consequent in het toepassen van het grondbeginsel, dan zou de lage toon eigen aan het suffix **-e,** in een verschoven type moeten vallen op de eerste klankgreep van het volgende woord. *Een grote man* zou dus moeten luiden : **mulumé mukata,** maar feitelijk is het : **mulume múkata.**

Tweede toonwet

Een gedekte hoge toon op de laatste klankgreep van een naamwoord of nominaal-verbale vorm, moet gevolgd worden door een andere hoge toon op de eerste klankgreep van het volgende woord. Een eindklankgreep is gedekt wanneer op de penultima of op de tweede tijd van een lange penultima een hoge toon rust ; bijv. **kiminímíní** *wit vogeltje* ; **kabenyélé** *bijl* ; **kilaṁbá** *kleed.*

kiminímíní kípéela kíbéele máyu asátú, *het klein wit vogeltje heeft drie eieren gelegd.*

kilaṁbá kítóoká n-kisáluké, *het witte kleed is gescheurd.*

Gesteld nu echter dat een naamwoord een eindklankgreep heeft waaraan een lage toon verbonden is, dan kan, omwille van deze wet, de toon van het suffix nooit tot zijn recht komen.

Derde toonwet

Een laatste klankgreep van een naamwoord of nominaal-verbale vorm waarop een lage toon rust, moet op de eerste klankgreep van het volgende woord ook een lage toon hebben ; bijv. **muzungu** *Blanke* ; **mulumbu** *lans.*

muzungu mupele mákonde áátéká bíkondekonde, *toen de Blanke de bananen geweigerd had, vroeg hij om ananassen* ;

mulumbu ukata úbáápónó páasí, *de grote lans viel ter aarde.*

Deze wet bewerkt dat, wanneer aan een suffix een hoge toon zou verbonden zijn (die dus op de eerste klankgreep van het volgende woord zou moeten komen), deze nooit tot zijn recht komt.

Deze drie toonwetten samen beletten ons derhalve de toonhoogte van de suffixen der naamwoorden in het Milembwe vast te stellen. Enkel bij tweeklankgrepige stammen met lange kernklinker kunnen we de tonen van het suffix nog achterhalen ; bijv. **mukoólo** *been* ; **kilaṁbá** *kleed* ; **kitentá** *heuvel.*

De hoge toon van de kern in de eerste twee voorbeelden rust op de tweede tijd van de lange kernklinker ; de lage kerntoon in het derde voorbeeld op de tweede tijd van **-tent-**. Bijgevolg vinden we de suffixtonen gelocaliseerd, d. w. z. niet verschoven. In het eerste voorbeeld is het suffix laag en in het tweede en derde hoog.

IV. Gevallen waarin deze drie toonwetten niet opgaan

Hoger signaleerden we reeds gevallen waarin de eerste twee wetten niet opgaan, n. l. gevallen waarin de gedekte of ongedekte eindtoon gevolgd wordt ofwel door relatiefconstructie, genitief, possessief, ofwel door partikel **na-** ; bijv. **mukazí baafíki,** *de vrouw die aankwam* ; **bakazí boóbé** *jouw vrouwen* ; **bakazí baṁfúmú,** *de vrouwen van de chef* ; **balumé nabákazí,** *de mannen en de vrouwen.*

De derde toonwet gaat niet op wanneer op het naamwoord een gewone verbale vorm volgt die in de derde persoon staat; bijv. **mulumbu úbáápónó páasí,** *de lans viel op de grond.*

De toon van de eerste klankgreep **u-** heeft zich geassimileerd aan de toon van het prefix die op **-baa-** ligt.

muzungu fíkáńga, *de Blanke komt.* Het nul-prefix komt op de kern **-fik-** te rusten.

Ook de predicatieve **n-** schakelt de drie wetten uit, bijv.

mukazí m-mukáta, *de vrouw is groot*;
kilaṁbá n-kitóóká, *het kleed is wit*;
muzungu m-mukáta, *de Blanke is groot.*

Het negatie-partikel bewerkt hetzelfde:

bakazí tabafíkaṅgá, *de vrouwen komen niet aan*;
bilaṁbá tabitópo, *de kleren zijn niet nat.*

Deze gevallen kan men dus vergelijken met het einde van de zin, omdat de volgende constructie het voorafgaande woord als het ware isoleert uit een tonologisch oogpunt.

V. Twee complicaties van het toonsysteem

1. Toonverdubbeling

In een verschoven toontaal rust de toonhoogte, eigen aan een bepaalde klankgreep, op de onmiddellijk volgende. Het verschijnsel nu van toonverdubbeling komt enkel voor bij een hoge klankgreep.

Gesteld dat een grammaticaal element, bijv. prefix (3e pers.), infix of kern (van groep II), een hoge toon veroorzaakt op de onmiddellijk volgende klankgreep, doch deze hoge toon zich zonder enige reden herhaalt op de daaropvolgende klankgreep, dan spreken we van toonverdubbeling of toonreduplicatie. Het is dus een klankgreep die volgt op een syllabe met hoge toon, een klankgreep die een hoge toon draagt, ofschoon we feitelijk een lage toon zouden verwachten. Dit is geen verklaring maar de beschrijving van het verschijnsel.

Toonverdubbeling kan zich enkel voordoen wanneer er na de klankgreep die een hoge toon draagt hetzij vanwege prefix, infix of kern, andere klankgrepen zijn die hoog kunnen worden. Zo is in het voorbeeld **tatudímunúná,** *wij bewerken het land niet*

opnieuw, geen plaats voor verdubbeling, omdat de lage toon verbonden aan de kern **-dim-** die op het eerste **-un-** valt, moet gerespecteerd worden. Verdubbeling supprimeert nooit de kerntoon.

Wel kan de toon van de kern op de tweede tijd van een lange klankgreep komen te liggen, zoals in het volgende voorbeeld : **bakazi báfíkáǹga,** *de vrouwen kwamen* aan. Hier vinden we de lage toon, verbonden aan de kern **-fik-**, op de tweede tijd van **-ang-**, terwijl de hoge toon van het prefix **ba-** op de kern **-fik-** rust en verdubbelt op de eerste tijd van **-ang-**.

In de kort verleden tijd (voltooid aspect) verdubbelt de toon van het nul-prefix eveneens niet, omdat anders de kerntoon zou verdwijnen ; **dímine éfubá,** *hij heeft gisteren het land bewerkt.* Indien de toon zou verdubbelen, kwam er een hoge toon op **-in-**, en dat is de plaats waar de lage toon van de kern moet rusten.

Grammaticale elementen na dewelke verschoven hoge toonverdubbeling kan optreden, zijn de volgende :

1. De onderwerpprefixen van de derde pers. in de bevestigende vervoeging.
2. Alle onderwerpprefixen in de ontkennende vervoeging.
3. Alle infixen die gevormd worden uit **-e-** + afhankelijk prefix, daar het laatste deel een hoge toon vraagt.
4. Het aspectinfix **-ki-**, *bezig.*
5. Kernen waaraan een hoge toon verbonden is.

Laten we dit verschijnsel toelichten met enige voorbeelden :

sepanga (1) *jij lacht uit* ;
sépáǹga (2) *hij lacht uit* ;
etusépáǹga (3) *jij lacht ons uit* ;
étúsépáǹga (4) *hij lacht ons uit* ;
bákádímanga (5) *zij zijn van zins het land te bewerken* ;
bákídímáǹga (6) *zij bewerken het land nog* ;
tatumúdímunúíná (7) *wij bewerken het land niet opnieuw voor hem* ;
kukunúnúna (8) *herplanten* ;
tababaákunúnúíne (9) *zij hadden niet herplant* ;
tubaakúkunúnúíne (10) *wij hadden voor u herplant.*

Voorbeeld (1) heeft geen reduplicatie ; we geven het enkel om de feiten duidelijker te laten zien.

Voorbeeld (2) (4) (5) en (7) illustreren de reduplicatie van de hoge toon verbonden aan het onderwerpprefix.

Voorbeeld (3) en (4) laten de verdubbeling van de hoge toon, verbonden aan de tweede klankgreep van **-etu-** (infix 1e pers. mv.), zien.

Voorbeeld (6) toont de reduplicatie van de hoge toon verbonden aan het aspectinfix **-ki-**.

Voorbeeld (8) (9) en (10) behelzen de verdubbeling van de hoge toon verbonden aan de kern.

Voorbeeld (7) laat zien hoe de hoge toon eigen aan de onderwerpprefixen in de ontkennende vervoeging, verdubbelt.

Tenslotte vestigen we er nog eens de aandacht op, dat zelfs in één verbale vorm verschillende elementen toonreduplicatie kunnen vertonen, cf. voorbeeld (4).

Toonverdubbeling bij naamwoorden. — Hoger zagen we hoe bij twee toonwetten een hoge toon kan komen op de eerste klankgreep van het onmiddellijk volgende woord, n. l. een ongedekte hoge eindklankgreep verplaatst zich en een gedekte hoge eindklankgreep veroorzaakt nog een andere hoge toon op de eerste klankgreep van het onmiddellijk volgende woord.

Wanneer echter het afhankelijke naamwoord **-ńgí**, of een extra-afhankelijk vervangend suffix (possessieven, uitgesloten echter de eerste persoon enkelvoud) vóór een onafhankelijk naamwoord komt te staan, wordt niet alleen het onafhankelijk prefix hoog, doch ook de kernklinker resp. de eerste tijd van een lange kernklinker. Laten we dus zelfs de beïnvloeding van een eindklankgreep uit tonologisch standpunt op de onmiddellijk volgende beginklankgreep buiten beschouwing, dan staan we hier toch nog voor een toonverdubbeling.

kiétú kítèńta kíkata	*onze grote heuvel*	(**kitentá**) ;
biábú bílámbá bítóoká	*hun witte kleren*	(**bilaṁbá**) ;
iábú mílúṁbu ikata	*hun grote lansen*	(**milumbu**) ;
keétú kádílu kápéelá	*ons klein vuur*	(**kadilu**) ;
iénú míkóólo ifiitá	*uw zwarte benen*	(**mukoólo**).

In deze constructies kunnen we enkel bij de monosyllaben niet van toonverdubbeling spreken.

boóbé bútá búkata	*jouw grote boog*	(**butá**) ;
iénú mínwe ikata	*uw grote vingers*	(**minwe**).

Tengevolge van deze toonverdubbeling vallen in deze constructie alle naamwoorden van toongroep II, die in elke andere context een ongedekte hoge eindtoon hebben, onder de onafhankelijke naamwoorden met een g e d e k t e hoge eindtoon.

ióbé míkóvó íkata	*jouw grote littekens*	**(mikovó)** ;
oobe múkází múkata	*jouw struise vrouw*	**(mukazí)** ;
uńgí múlúmé múipí	*een andere korte vent*	**(mulumé)** ;
ańgí máfúbá ákata	*andere grote velden*	**(mafubá).**

Bij de naamwoorden van toongroep I B blijft de hoge toon echter ongedekt wegens de lange kernklinker.

kiétú kítéǹta kíkata	*onze grote heuvel*	**(kitentá).**

2. Toonlocalisatie

Deze naam wil niets anders zeggen dan dat in bepaalde gevallen een uitzondering gemaakt wordt op het grondbeginsel van een verschoven toonsysteem, hetwelk luidt : De toonveroorzakende klankgreep gaat onmiddellijk de toondragende syllabe vooraf. In de voorbeelden, die we hier zullen signaleren, rust derhalve de toon verbonden aan een bepaalde klankgreep, ook op diezelfde klankgreep. Toondragende en toonveroorzakende syllabe zijn dus identiek.

ema *kleiaarde* (1) ; **efú** *buik* (2) ;
kutá *jagen* (3) ; **kupá** *geven* (4) ;
muzungu *Blanke* (5) ; **kitentá** *heuvel* (6) ;
mukoólo *been* (7) ; **kilańbá** *kleed* (8) ;
naápá, *ik heb juist gegeven* (9), cf. **naapéélá** ;
naájí, *ik heb juist gedanst* (10), cf. **naajíílá** ;
tabéébadíminá, *hij heeft wel degelijk voor hen gewerkt* (11) ;
kulaála, *slapen* (12), cf. **kulaadíla,** *rusten op* ;
naákuníne efubá, *ik had vroeger geplant* (13), cf. **naakúkuníne.**

Een eerste groep voorbeelden leveren de monosyllabische stammen zowel van naamwoorden als van werkwoorden. Ze zijn als het ware „des mutilés phonématiques", omdat het uitzonderingen zijn op de optimale woordstructuur van het Buina Milembwe. De hoge toon van de stam ligt ook op de stam, cf. voorbeeld (1) (2) (3) en (4).

Wordt nu van een monosyllabische stam een werkwoordelijke

vorm gebruikt, zoals voorbeeld (9) en (10), dan blijft de toon van het vorminfix (hier **-a-**) ook op het vorminfix zelf liggen. Bezigt men echter een afgeleid werkwoord (met kernuitbreiding), dan laat de woordstructuur de mogelijkheid voor verschuiving open en die heeft dan ook plaats, bijv. **naapéélá** ; de toon van **-a-** ligt nu op **-pe-**, en die van **-pe-** op **-el-**.

Een tweede groep maken de tweeklankgrepige stammen met lange klinker uit, cf. voorbeeld (5) (6) (7) (8) en (12). De laatste drie voorbeelden zijn het duidelijkst. De tweede tijd van de lange kernklinker wordt „tonologisch als kernuitbreiding" behandeld. Daarom ligt de toon, verbonden aan de kern, op de tweede tijd van de lange klinker. Dit maakt nu dat de toon van het suffix niet verschoven is, maar ter plaatse blijft, gelocaliseerd is. De toon van de kern schuift wel een tijd op, maar valt morphologisch (niet tonologisch) nog op de kern. Hij is in die zin dus ook gelocaliseerd. Wanneer er echter een morphologische kernuitbreiding aanwezig is, houdt de localisatie op, omdat de woordstructuur genoeg plaats biedt voor de verschuiving. **Kulaadíla** geeft het bewijs, zoals ook alle woorden met lange kern van drie of meer klankgrepen.

Voorbeeld (11) is gevormd uit de volgende elementen : **ta-ba-a-eba-dim-in-a**. Hiervan is aan **-ba-** en **-a-** een hoge toon verbonden. Deze wordt ter plaatse vastgehouden om de lage toon, die aan **-e-** van **-eba-** verbonden is, op **-ba-** te doen rusten.

Voorbeeld (13). De hoge toon, verbonden aan het infix **-a-**, ligt ook tevens op die plaats. Hetzelfde geldt voor het volgende voorbeeld **tubaáleéle,** *wij hadden geslapen.* De reden waarom de verschuiving hier niet plaats vindt, schijnt te zijn dat onmiddellijk vóór de hoge toon van de kern (groep II), die op de kernuitbreiding ligt, geen andere hoge toon mag geplaatst worden. Hiervoor kan geen uitleg gegeven worden. Het is het louter vaststellen van een bepaalde onmogelijke toonopeenvolging in een taal.

Is er echter een infix aanwezig waaraan een lage toon verbonden is, dan biedt deze klankgreep aan de gelocaliseerde toon de mogelijkheid om te verschuiven, hetgeen inderdaad gebeurt, bijv. **naakúkuníne efuba,** *ik had vroeger voor jou geplant.*

B. SEMANTISCHE TONEN. TOONGROEPEN

I. Naamwoorden

In een syllabische toontaal is aan iedere klankgreep een bepaalde toonhoogte verbonden. Wordt de toonhoogte van een syllabe aangewend om een grammaticaal verschijnsel aan te duiden of te versterken, dan spreekt men van grammaticale functie. Hierover zal de derde afdeling handelen.

Doch behalve morphologische zijn er ook semantische elementen in een taal, bestanddelen die de begripsinhoud van de taal bepalen. Een van de factoren die de woordstructuur van de Bantoetalen, dus ook het Buina Milembwe, beheerst, is de toonhoogte. Wordt derhalve de toonhoogte aangewend om mede de begripsinhoud van de woorden te bepalen, dan spreekt men van semantische functie. Vier zaken geven samen aan een woord zijn betekenis : klankkleur, kwantiteit, ademdruk en toonhoogte. Procentsgewijs bekleedt de toonhoogte de tweede plaats vóór de kwantiteit.

Welke elementen hebben een semantische functie?

Bij de werkwoorden de kernen. Ze kunnen een hoge of lage toon aan zich verbinden. De kernuitbreiding (= afleidingssuffix) modificeert de grondbetekenis van de kern, doch bij werkwoorden is hun toon neutraal, bepaald door de toonhoogte verbonden aan het klinkersuffix.

Bij naamwoorden echter hebben zowel kern, uitbreiding als klinkersuffix hun eigen toon, die hoog ofwel laag kan zijn.

De grondtoon of essentiële toon van een klankgreep is dié toonhoogte welke we, onder alle eventuele wijzigingen, aannemen als de toonhoogte eigen aan een bepaalde klankgreep.

Wijzigingen van de grondtoon komen in het Buina Milembwe bijna niet voor. De kerntoon wordt gewijzigd in de subjonctief wanneer er geen infix in voorkomt. Hier wordt soms een hoge toon van de kern prijs gegeven voor de lage toon van de subjonctief. Verder kan toonreduplicatie de grondtoon wijzigen. In de predicatieve constructie wordt de lage toon verbonden aan het prefix, hoog ; de toon die ligt op het prefix voorafgegaan door de predicatieve **n-**, is laag. Tenslotte maakt het afhankelijk woord **-ńgí** in prepositie de toon, eigen aan het prefix van het volgende naamwoord, hoog.

Tenslotte kan men nog als wijziging van de grondtoon beschouwen de onderwerpprefixen in ontkennende vervoeging en in relatiefconstructie en subjonctief. Hebben de onderwerpprefixen normaal voor de eerste en tweede persoon een lage toon op de volgende klankgreep, in de boven genoemde gevallen vertonen ze een hoge toon.

De grondtonen met semantische functie zijn laag ofwel hoog, doch het aantal combinaties van deze grondtonen is beperkt uit het feit zelf dat ze maar twee in getal zijn.

Theoretisch beschouwd zijn er bij tweeklankgrepige stammen vier combinaties mogelijk, en elke klankgreep méér zou de mogelijkheden verdubbelen. Maar in feite komen in veel Bantoetalen alle mogelijke verbindingen van grondtonen niet voor. Hun aantal is beperkt. Welnu, de mogelijke of beter in feite bestaande combinaties van grondtonen noemen wij t o o n g r o e p e n.

Toongroepen zijn dus de voorkomende verbindingen (d. w. z. opeenvolgingen van laag + hoog, resp. hoog + laag ; of laag + laag, of hoog + hoog, voor tweeklankgrepige stammen) van de lage en hoge grondtonen voorzien van semantische functie. De aard en het aantal der toongroepen werpt een licht op het toonsysteem.

We zagen hoger dat de drie toonwetten aangaande de eindklankgreep van een naamwoord, het vaststellen van de grondtoon van het klinkersuffix in vele gevallen onmogelijk maken. We mogen dus zeggen dat deze wetten de grondtoon van het klinkersuffix maskeren.

Alleen naamwoorden met een twee klankgrepen tellende stam waarvan tevens de kernklinker lang is, maken een uitzondering uit, dank zij het hoger vermelde geval van toonlocalisatie. Hier blijft de toon van het klinkersuffix op het klinkersuffix zelf rusten, wordt niet verschoven. Komt echter na een dergelijke lange kernklinker een stamuitbreiding (m. a. w. wordt de stam drie klankgrepen tellend), dan verschuift de kerntoon wel op de volgende klankgreep.

Wanneer aan een kern een lage toon verbonden is, dan stellen we dat voor door I, een hoge door II. De toonhoogte voor de uitbreiding (en in enige gevallen ook voor het suffix) geven we als volgt aan : lage toon 1, hoge toon 2. Is de toonhoogte van het

klinkersuffix, tengevolge van de drie toonwetten van de eindklankgreep, onkenbaar (zoals meestal het geval is), dan plaatsen we achter de exponenten van de toongroep een kruisje + ; bijv. II + .

We geven nu een lijst van de toongroepen met voor elk een serie voorbeelden.

1. Twee klankgrepen tellende stammen met lange kernklinker

Toongroep I 1

muzungu	*Blanke* ;
mulumbu	*lans* ;
mulongi	*leerling* ;
mutamba	*bos* ;
mutende	*mierenhoop* ;
musietu	*kist* ;
musinga	*prijs* ;
mukanda	*boek* ;
mupangu	*mes* ;
ekonde	*banaan* ;
elonda	*wonde* ;
esinda	*weg* ;
kabemba	*sperwer* ;
kinkonde	*maniok* ;
katamba	*zandvloo* ;
lupangu	*omheining.*

Toongroep I 2

etuuní	*paal* ;
ebaazá	*schuld* ;
munyingá	*dubbele el* ;
kitentá	*heuvel* ;
ebandá	*vallei* ;
nsungá	*handelaar* ;
nkuadí	*patrijs.*

Toongroep II 1

mutuélu	*steel* ;
musióci	*ongeluk* ;
mukoólo	*been* ;
nzoólo	*kip* ;
ebeéle	*borst* ;
biázi	*maniokbrij.*

Toongroep II 2

mulońdó	*waterpot* ;
mutuńdá	*mierenhoop* ;
mpeńbé	*neus* ;
nsińgú	*hals* ;
eyuńgá	*lawaai* ;
lupońgó	*ravijn* ;
ludiḿbá	*tas* ;
lukoḿbó	*veger* ;
buleḿbé	*vergift* ;
kisuḿbú	*bussel* ;
kilaḿbá	*kleed* ;
kasińgí	*naald* ;
luleńgú	*luiheid* ;
nkańgá	*parelhoen* ;
mulaḿbú	*geschenk* ;
mpeézú	*kakkerlak* ;
kiloótá	*droom.*

2. Twee klankgrepen tellende stammen met korte kernklinker

Toongroep I +		*Toongroep* II +	
mueni	*vreemdeling* ;	muaná	*kind* ;
muita	*vlees* ;	muezí	*maan* ;
muabi	*geluk* ;	muelé	*vertelling* ;
luayu	*voet* ;	eeyú	*stem* ;
luesu	*pot* ;	lualá	*nagel* ;
kooni	*vogel* ;	buuwá	*schoonheid* ;
eyilu	*hemel* ;	mulumé	*man* ;
lusobe	*kikvors* ;	eziná	*naam* ;
mudimu	*werk* ;	mukazí	*vrouw* ;
noma	*trom* ;	mfumú	*chef* ;
nkala	*krab* ;	mulobó	*doorn* ;
nkusu	*papegaai* ;	mukyelé	*keper* ;
nyema	*dier* ;	mukovó	*litteken* ;
nzala	*honger* ;	musokyé	*huid* ;
ndyevu	*olifant* ;	nsupá	*pot* ;
ngozi	*gevecht* ;	nkusá	*luis* ;
mpasu	*sprinkhaan* ;	nkovó	*schildpad* ;
mbalu	*plaats* ;	mpezí	*regen* ;
mbidi	*lichaam* ;	ndibú	*hut* ;
ebovo	*pakje* ;	esakí	*blad* ;
ekosi	*hals* ;	elafú	*keel* ;
ekofi	*knuppel* ;	etamá	*wang* ;
lutete	*zaadje* ;	efukú	*dag* ;
lupese	*stuk* ;	efubá	*veld* ;
bukula	*bloem, meel* ;	lupatá	*dorp* ;
bukata	*grootte* ;	lusalá	*bed* ;
kikuwa	*gejouw* ;	bukomé	*kracht* ;
kadilu	*vuur* ;	kibobó	*koorts* ;
mupila	*frakje* ;	kitalá	*brug* ;
muyimu	*vet.*	bunaná	*gierigheid.*

3. Eén klankgreep tellende stammen

Toongroep I		*Toongroep* II	
ema	*kleiaarde* ;	efú	*buik* ;
lusa	*medelijden* ;	lufú	*dood* ;

munue	*vinger* ;	**mutúé**	*hoofd* ;
muzi	*wortel* ;	**mukú**	*schoonbroer* ;
bula	*lengte* ;	**eyú**	*ei* ;
mase	*bloed* ;	**butá**	*boog* ;
mazia	*dans* ;	**butú**	*as* ;
kisa	*stam* ;	**ebúé**	*palmboom* ;
muntu	*méns* ;	**mapíá**	*vlakte* ;
ebue	*steen.*	**mufúé**	*dode.*

4. Drie klankgrepen tellende stammen

Toongroep I 1 +		*Toongroep* II 1 +	
mukungulu	*donder* ;	**mukungúlu**	*buikloop* ;
mutonkolo	*bijtel* ;	**kisokóso**	*fuik* ;
kisololo	*soort patrijs* ;	**kasadínga**	*kruipplantje* ;
etombole	*haan* ;	**kaputúla**	*korte broek* ;
lukondoolo	*soort antilope* ;	**mutontélu**	*oor van een tas* ;
masasala	*franje aan kleed* ;	**musinkítsi**	*handvat van blaasbalg* ;
misenende	*insekten op wijn.*	**kitantádi**	*klein schab.*

Toongroep I 2 +		*Toongroep* II 2 +	
mutonkolé	*eigennaam* ;	**katungúlú**	*ui* ;
kimenené	*nagroei* ;	**kabengyélé**	*bijl* ;
kimvuluyí	*nijlpaard.*	**lubembélé**	*eigennaam* ;
		mumfumbídí	*soort boom.*

De vier toongroepen die in het Buina Milembwe, bij stammen die drie klankgrepen tellen, kunnen voorkomen, zijn aanwezig. Daar immers de toon van het klinkersuffix, wegens de wetten van de eindklankgreep van een woord, onbepaalbaar is, is het maximale aantal toongroepen, voor stammen met drie klankgrepen, niet acht maar zes. Om dezelfde reden zullen we er, bij de stammen van vier klankgrepen, slechts acht aantreffen.

5. Vier klankgrepen tellende stammen

Toongroep I 1 1 +		*Toongroep* II 2 2 +	
kipampapampa	*schouder* ;	**kiminímíní**	*wit vogeltje* ;
mupulupulu	*vogeltje* ;	**kasosóngódí**	*insektsoort* ;
kipandapanda	*palmuitsteeksel* ;	**mutumbítúmbí**	*boomsoort.*

kansambululu	*peper* ;
kibangalala	*schedel* ;
ntondontondo	*soort boom* ;
kikondekonde	*ananas* ;
mulebelebe	*boomsoort* ;
kabembabemba	*kleine sperwer* ;
kiziyeziye	*soort sprinkhaan.*

Toongroep I 2 2 +

kimbulumúndí	*hagedissoort.*

Toongroep I 2 1 +

kifingalála	*mestkever.*

Toongroep I 1 2 +

nsakakafúá	*maagwand.*

Toongroep II 2 1 +

kisakísáki	*blaadje* ;
munsisíngídi	*vlindersoort* ;
kilakáláka	*keel, pharynx* ;
kakazíkázi	*wijf* ;
kalumélúme	*kerel.*

Toongroep II 1 2 +

kituvítuví	*mestkever* ;
mungolóngoló	*vogeltje* ;
kizibúzibú	*hutje* ;
kinsukúnsukú	*oprisping* ;
kamanyámanyá	*gekrab* ;
munkudínkudí	*banaanrib* ;
kampusúmpusú	*heestersoort.*

Toongroep II 1 1 +

kizoolózoolo	*watertor.*

Voor vier toongroepen is er maar één voorbeeld, doch bij dieper onderzoek zijn er zeker meer te vinden. Dit duidt aan dat alle mogelijkheden, die het Buina Milembwe voor vier klankgrepen tellende stammen biedt, in feite in gebruik zijn.

6. Kwantiteitsoppositie

Hier laten we enige voorbeelden volgen om het belang van korte en lange klinker in de kern der naamwoorden aan te tonen.

a. Woorden enkel verschillend door lengte.

kalaála	*struise kerel* ;	**kalalá**	*kleine palmtak* ;
misaanu	*eigennaam* ;	**misanu**	*tekening* ;
mukoola	*streng raffia* ;	**mukola**	*greppel.*

b. Woorden verschillend door lengte en toon.

kaseele	*mandje* ;	**kaselé**	*zijtwijgje* ;
kisaasa	*rist palmnoten* ;	**kisasá**	*zolder* ;
kipuupu	*waaier* ;	**kipupú**	*nood* ;
lukuuku	*kraal van snoer* ;	**lukukú**	*raad* ;

eseesé	*trippelpas* ;	**esesé**	*palmnoten kappen* ;
lusaalá	*lijmstok* ;	**lusala**	*bed.*

7. Toonoppositie

biázi	*maniokbrij* ;	**biazí**	*palmnoten* ;
eyilu	*hemel* ;	**eyilú**	*mond* ;
mukala	*jongste* ;	**mukála**	*grens* ;
bikopó	*handen zonder vingers*;	**bikopo**	*grote tassen* ;
bipusú	*pokken* ;	**bipusu**	*schillen* ;
mulobo	*oproep, aanhitsing* ;	**mulobó**	*doorn* ;
tuisi	*kleine stampers* ;	**tuisí**	*insekten* ;
kisaka	*eigennaam* ;	**kisaká**	*draagmand* ;
kakanu	*kalebasopening* ;	**kakanú**	*ringetje* ;
lubau	*plank* ;	**lubaú**	*jachtput* ;
bikololo	*etensrestjes* ;	**bikolólo**	*hoest.*

II. Werkwoorden

1. Twee toongroepen

Daar de klinker van de kernuitbreiding een neutrale toon heeft, bepaald door de hoogte van het klinkersuffix, blijft er enkel de kern over als veroorzaker van een toon met semantische functie. Wanneer aan een kern een lage toon verbonden is, zeggen we dat ze behoort tot groep I, een hoge toon tot groep II. Bevat de kern een lange of verlengde klinker, dan wordt, zoals we hoger vermelden, de toon van de kern zelf gelocaliseerd op de tweede tijd van de kern. De slotklinker of het klinkersuffix **-a** van de noemvorm heeft geen semantische maar wel een grammaticale functie en wordt derhalve, bij het opstellen van de toongroepen, niet in aanmerking genomen.

a. Kernen met initiale en finale medeklinker.

Toongroep I		*Toongroep* II	
	Korte kernklinker		
kutopa	*rotten* ;	**kutomá**	*drinken* ;
kufika	*aankomen* ;	**kukuná**	*planten* ;

kudima	*bebouwen* ;	**kufulá**	*smeden* ;
kufuta	*betalen* ;	**kucibá**	*afsnijden* ;
kulama	*bewaren* ;	**kulasá**	*braken* ;
kuluka	*vlechten* ;	**kukilá**	*overtreffen* ;
kusepa	*uitlachen* ;	**kutumá**	*zenden* ;
kuleka	*nalaten* ;	**kukitá**	*doen, handelen* ;
kudila	*wenen* ;	**kuyibá**	*stelen* ;
kulema	*spannen* ;	**kumoná**	*zien* ;
kuyika	*afdalen* ;	**kupelá**	*weigeren* ;
kukoma	*overwinnen* ;	**kuponá**	*vallen* ;
kuluba	*vergeten.*	**kusemá**	*groeten.*

Lange kernklinker

kuziula	*opheffen* ;	**kusiála**	*blijven* ;
kubiola	*berispen* ;	**kukuáta**	*pakken* ;
kupuita	*slurpen* ;	**kutuéla**	*binnentreden* ;
kufuima	*roken* ;	**kupiána**	*erven* ;
kutompa	*proberen* ;	**kukiḿba**	*zoeken* ;
kusinga	*inwrijven* ;	**kuyiḿba**	*zingen* ;
kutanda	*baren* ;	**kubańda**	*beginnen* ;
kulonda	*volgen* ;	**kukaḿba**	*overtreffen* ;
kukinka	*inheien* ;	**kupańga**	*overleggen* ;
kuponga	*besprenkelen* ;	**kuvuńga**	*sluiten* ;
kutunda	*verplaatsen* ;	**kutuńga**	*aaneenrijgen* ;
kuziika	*begraven* ;	**kulaála**	*slapen* ;
kufiita	*kwaad worden* ;	**kutoóka**	*klaar worden* ;
kupuupa	*uitslaan* ;	**kubuúka**	*opstaan* ;
kutuuma	*neerstorten (water)* ;	**kutuúla**	*neerzetten* ;
kupaala	*zot zijn* ;	**kuteéka**	*klaar maken* ;
kupoopa	*vastnagelen* ;	**kupaána**	*verkopen* ;
kutuuta	*ergens inkruipen* ;	**kutuúka**	*naar buitenkomen* ;
kuzuuza	*rillen* ;	**kukuúla**	*plukken, verlossen* ;
kuzuuka	*vluchten* ;	**kupoóla**	*slaan met iets* ;
kuseela	*dichtbij komen* ;	**kufiíla**	*spuwen* ;
kubaata	*mikken.*	**kubuúla**	*omlaag komen.*

b. Kernen zonder initiale medeklinker.

kuata	*nemen* ;	**kootá**	*zich warmen* ;
kuaba	*verdelen.*	**kuasá**	*schieten.*

c. Kernen zonder finale medeklinker.

kuloo	*betoveren* ;	**kuteé**	*spannen (strikken)* ;
kulaa	*verklaren* ;	**kusaá**	*uiteensnijden* ;
kuboo	*oprapen van schoonmaak* ;	**kukaá**	*beledigen* ;
kunoo	*oogsten* ;	**kubaá**	*sluiten.*

d. Kernen uit loutere medeklinker, of medeklinker + halfklinker.

kuya	*gaan* ;	**kutá**	*jagen* ;
kuvua	*komen* ;	**kupá**	*geven* ;
		kudíá	*eten* ;
		kufíá	*verbergen* ;
		kufúá	*sterven* ;
		kupúá	*eindigen.*

2. Kwantiteitsoppositie

kutuúla	*neerzetten* ;	**kutulá**	*uitrukken* ;
kuteéka	*eten bereiden* ;	**kuteká**	*vragen om te krijgen* ;
kubuúka	*opstaan* ;	**kubuká**	*lot raadplegen* ;
kutuuta	*ergens inkruipen* ;	**kututa**	*maïs doen schieten* ;
kupaala	*zot zijn* ;	**kupala**	*vazal zijn* ;
kufiita	*kwaad worden* ;	**kufita**	*drogen boven vuur.*

3. Toonoppositie gecombineerd met lengteverschil

kutuuma	*neerstorten (water)* ;	**kutumá**	*zenden* ;
kupoopa	*vastspijkeren* ;	**kupopá**	*lippen intrekken* ;
kupuupa	*uitslaan (vuur)* ;	**kupupá**	*sputteren (water)* ;
kutuutula	*kleren uitkloppen* ;	**kututúla**	*veel pakken* ;
kukookola	*kloppen* ;	**kukokóla**	*struikelen.*

4. Toonoppositie alleen

kuloba	*ophitsen* ;	**kulobá**	*vissen* ;
kulamba	*rondkringelen (plant)*;	**kulaḿba**	*aflikken (vingers)* ;
kulema	*boog spannen* ;	**kulemá**	*iemand een ongeluk aandoen, gebrekkig maken* ;

kulemba	*vlees zoeken* ;	**kuleḿba**	*waggelen als dronken*;
kukuula	*in pand geven* ;	**kukuúla**	*verlossen, vrijkopen* ;
kupela	*malen* ;	**kupelá**	*weigeren* ;
kusala	*scharrelen (kip)* ;	**kusalá**	*tatoueren.*

5. Toonregels voor de noemvorm (onafhankelijk prefixnaamwoord)

De regels voor de onafhankelijke prefixnaamwoorden, beginnend met **ku-** (= noemvorm), zullen we geven aan de hand van twee reeksen voorbeelden. Wanneer een woord met hoge eindtoon voorafgaat in dezelfde zin, kan, volgens de algemene wetten, op het prefix van de noemvorm een hoge toon komen te rusten. Ook voor de noemvorm kan de predicatieve **n-** geplaatst worden, en in dat geval wordt derhalve, conform aan de hoger gegeven regel, de toon verbonden aan het prefix, hoog. Die toon ligt dan op de kern.

Toongroep I	*Toongroep* II
kudima efubá *het veld bewerken* ;	**kukuna káanandá** *aardnoten planten* ;
kudimina efubá *voor iem. bewerken* ;	**kukunína kaanandá** *voor iem. planten* ;
kudimununa efubá *het veld opnieuw bewerken.*	**kukunúnúna kaanandá** *aardnoten opnieuw planten.*

1. De eerste klankgreep volgt de algemene regel van toonassimilatie.

2. De lage toon, verbonden aan het prefix **ku-**, rust op de kern.

3. Aan de kern is in toongroep I een lage, in toongroep II een hoge toon verbonden, die op de onmiddellijk volgende klankgreep rust. In het eerste voorbeeld van toongroep II zien we de eerste algemene wet van de toonhoogte van de eindklankgreep, toegepast. Het derde voorbeeld van dezelfde toongroep heeft reduplicatie van de toon verbonden aan de kern.

4. De kernuitbreidingen, aanwezig in het tweede en derde voorbeeld van elke toongroep, hebben een lage toon op de onmiddellijk volgende klankgreep. De toonreduplicatie in het laatste voorbeeld van toongroep II maskeert de lage toon van de eerste klankgreep van de kernuitbreiding.

5. Het klinkersuffix dat zijn toon werpt op het prefix van het volgende woord, heeft een lage toon. In het eerste voorbeeld van toongroep II is deze toon gemaskeerd door de eerste algemene toonwet betreffende de laatste klankgreep van een woord in de zin.

6. Toonregels voor het voltooid deelwoord

De regels voor de afhankelijke nominaal-verbale vormen (participia) zullen we volgens hetzelfde schema uiteenzetten. We laten hier eerst de reeks van de afhankelijke prefixen voorafgaan volgens de klassen :

kl. 1. **mu-** ; kl. 2 **ba-** ; kl. 3 **u-** ; kl. 4 **i-** ; kl. 5 **a-** ; kl. 6 **di-** ; kl. 7 **ki-** ; kl. 8 **bi-** ; kl. 9 **mu-** ; kl. 10 **i-** ; kl. 11 **lu-** ; kl. 12 **ka-** ; kl. 13 **tu-** ; kl. 14 **bu-** ; kl. 15 **ku-**.

Ook hier behandelen we de toonregels voor deze constructie zonder beïnvloeding van een voorafgaand woord of predicatieve **n-**. Voor die twee verschijnselen herleze men de algemene regels.

Toongroep I	*Toongroep* II
mudime éfubá *het land bewerkt hebbend* ;	**mukune káanandá** *aardnoten geplant hebbend* ;
mudimine éfubá *het land bewerkt hebbend voor* ;	**mukuníné káanandá** *aardnoten geplant hebbend voor* ;
mudimunúné éfubá *het land opnieuw bewerkt hebbend.*	**mukunúnúné káanandá** *aardnoten opnieuw geplant hebbend.*

1. De eerste klankgreep volgt de algemene regel van toonassimilatie.

2. De lage toon verbonden aan het afhankelijk prefix, rust op de kern.

3. Aan de kern van toongroep I is een lage toon verbonden ; aan de kern van toongroep II een hoge. In het eerste voorbeeld van toongroep II gaat, volgens de eerste algemene toonwet van de eindklankgreep, de hoge toon over op het prefix van het volgende woord.

4. Aan de kernuitbreidingen, aanwezig in het tweede en derde voorbeeld in beide toongroepen, is een hoge toon verbonden die op de volgende klankgreep rust. Voor het tweede voorbeeld van

toongroep I geldt wederom de eerste wet over de eindklankgreep (ongedekte hoge toon). Het laatste voorbeeld in beide toongroepen toont zeer duidelijk dat aan de kernuitbreiding een hoge toon verbonden is.

5. Aan het klinkersuffix is steeds een hoge toon verbonden die rust op de eerste klankgreep (het prefix) van het onmiddellijk volgende woord.

C. GRAMMATICALE TONEN

I. Naamwoord

1. Onafhankelijke prefixen

De onafhankelijke prefixen zijn deze van de zelfstandige naamwoorden. Ze hebben steeds een lage toon op de onmiddellijk volgende klankgreep.

muzungu	*Blanke*	mv. **bazungu**
mulumbu	*lans*	**milumbu**
mbuzí	*geit*	**mbuzí**
etamá	*wang*	**matamá**
luesu	*kookpot*	**ngyesu**
butá	*boog*	**matá**
kitentá	*heuvel*	**bitentá**
katamba	*zandvloo*	**tutamba**

2. Extra-onafhankelijke prefixen

De extra-onafhankelijke prefixen worden doorgaans locatiefprefixen genoemd, doch in feite zijn het onafhankelijke prefixen die toegevoegd worden aan een naamwoord, dat reeds een eigen prefix heeft,

pa-	**pameemá** *op het water* ;
ku-	**kumusulú** *bij de rivier* ;
mu-	**mumusietu** *in de koffer.*

De extra-onafhankelijke prefixen hebben steeds een lage toon op de onmiddellijk volgende klankgreep.

3. Afhankelijke prefixen

De afhankelijke prefixen worden door vele auteurs nominale of pronominale prefixen genoemd. Hun hoofdkenmerk echter is, dat zij afhankelijk zijn van een ander prefix ; vandaar deze naam.

(1) Ze hebben een lage toon op de onmiddellijk volgende klankgreep bij de afhankelijke naamwoorden met een stam uit serie A (gewoonlijk adjectiva genoemd) :

-zima	*geheel* (II),	**kadilu kazima**	*het hele vuur* ;
-kata	*groot* (I),	**mulumbu ukata**	*een grote lans* ;
-kulú	*oud* (II),	**lupangu lukulú**	*sterke omheining* ;
-bisí	*onrijp* (II),	**lusobe lubisí**	*groene kikvors* ;
-kińgá	*klein* (II 2),	**muana múkińgá**	*klein kind.*

Tot deze serie behoren ook de volgende twee woorden, die in oude spraakkunsten pronomina worden genoemd :

-osó	*al, ieder* (II),	**muntu oosó**	*elke mens* ;
-iné	*zelf* (II),	**mukazi múiné**	*de vrouw zelf.*

Van de boven genoemde zijn ze onderscheiden in zoverre dat deze afhankelijke woorden zowel vóór als achter de onafhankelijke naamwoorden kunnen voorkomen.

(2) Ze hebben een hoge toon op de onmiddellijk volgende klankgreep :

a. Bij de afhankelijke naamwoorden uit serie B (adjectiva) :

-tooká	*wit* (II),	**nkima mútóoká**	*een witte aap* ;
-fiitá	*zwart* (II),	**nyoka múfiitá**	*een zwarte slang* ;
-peelá	*klein* (II),	**kooni kapéelá**	*een klein vogeltje* ;
-mongá	*rood* (II),	**mbuzi múmóńgá**	*een rode geit.*

Tot deze reeks behoren ook nog de volgende twee woorden :

-ńgí	*ander* (II),	**mufue múngí**	*een andere dode* ;
-ngá	*hoeveel* (II),	**mici íngá**	*hoeveel bomen.*

Meestal staat **-ngi** vóór het onafhankelijk naamwoord, dat dan een hoge toon, aan het prefix verbonden, krijgt :

muńgí ngúbá *op zekere dag* ;
muńgí múána múkazí *een andere vrouw* ;
unu múngí múlúmé *die andere man.*

b. Bij de afhankelijke naamwoorden met stam (hoofdtelwoorden) die de laatste plaats hebben in de rangorde der afhankelijke naamwoorden.

-muné	*één* (II),	**muntu mumúné**	*één mens* ;
-bidí	*twee* (II),	**bakazi bábídí**	*twee vrouwen* ;
-satú	*drie* (II),	**nkasu ísátú**	*drie hakken* ;
-nánka	*vier* (I A),	**mituélu inánka**	*vier stelen* ;
-taánu	*vijf* (II A),	**bilaṁbá bítáánu**	*vijf kleden* ;
-saámúṁbú	*zes*,	**bantu basáámúṁbú**	*zes mensen*.

c. Bij de afhankelijke stamloze naamwoorden (demonstrativa) uit serie B en D.

— AP + **a** + AP + **a**, *reeds vermeld* :
kadilu kaáká *dat vuur* ; **lukasu lúálúá** *die hak*.

— AP + **nú**, *dicht bij* :
mutuélu unú *deze steel* ; **mukazi únú** *deze vrouw*.

Nota. De afhankelijke stamloze naamwoorden uit reeks A en C worden als suffix achter het onafhankelijk naamwoord geplaatst. De laatste klinker van het onafhankelijk naamwoord wordt verlengd en de toon verschuift niet.

Reeks A : ' (verlenging) + AP, *dichtbij*.

1. Is de eindtoon van het onafhankelijk naamwoord hoog, dan wordt deze verlengd :

bakazí'ba *deze vrouwen* ;
nkasú'yi *deze hakken*.

2. Is de eindtoon van het onafhankelijk naamwoord laag, dan wordt het afhankelijk prefix verlengd :

mukoólo'uu *dit been* ;
bantu'baa *deze mensen*.

Reeks B : ' (verlenging) + AP + **aa**, *veraf*.

Wat ook de toonhoogte van de laatste klinker van het onafhankelijk naamwoord zij, het wordt steeds verlengd :

kintu'kíáá *dat gindse ding* ;
tudilu'túáá *gindse vuren* ;
tupeté'túáá *gindse mensen* ;
bilaṁbá'bíáá *gindse kleren*.

Men lette erop dat hier AP + **aa** steeds een hoge toon heeft.

4. Extra-afhankelijke prefixen

De extra-afhankelijke prefixen worden elders connectief of genitief-partikel genoemd. We verkiezen echter deze naam omdat een onafhankelijk naamwoord afhankelijk gemaakt wordt van een ander onafhankelijk naamwoord door middel van dit toegevoegd afhankelijk prefix. De extra-afhankelijke prefixen hebben steeds een hoge toon die ofwel op het onafhankelijk prefix van het afhankelijk gemaakte naamwoord, ofwel op het bindpartikel **-a-** valt. Onder deze kategorie vallen :

(1) „Genitiefconstructies" :
ndibú imúzungu *het huis van de Blanke* ;
miandá ibákazí *de praatjes van de vrouwen.*

Heeft het afhankelijk gemaakte naamwoord als prefix nul, ofwel een homo-organische **n-**, dan komt het bindpartikel **-a-** tussen het extra-afhankelijke prefix en het onafhankelijke prefix :
ndibú iatéeté *het huis van mijn moeder* ;
ndibú iánzoólo *het kippenhok.*

(2) „Rangtelwoorden" :
ndibú ikúṁpalá *de eerste hut* ;
mfumú aákabídí *de tweede chef.*

(3) „Pronomina possessiva".
Dit zijn stamloze naamwoorden met een vervangend suffix. Een suffix dat in de plaats van een onafhankelijk naamwoord staat.

kadilu keétú	*ons vuur,*	**kadilu kańde**	*mijn vuur* ;
efubá diénú	*uw veld,*	**mafubá aábú**	*hun velden.*

(4) Extra-afhankelijk vóórprefix.
Dit noemt men doorgaans relatieve objectconstructie.
efubá ditúdíminé, *het veld dat wij gisteren bewerkt hebben* ;
kaanandá kanúbáákuníne, *de aardnoten die wij juist geplant hebben.*

II. Werkwoord

1. Afhankelijke prefixen

kl. 1 en 9 :	1ste pers.	**n-**,	**na-**,	**ń-**
	2de pers.	—,	**bo-**,	**ó-**
	3de pers.	—,	**ba-**,	**á-**

kl. 2 : 1ste pers. **tu-**
2de pers. **nu-**
3de pers. **ba-**

kl. 3 ú- ; **4 í-** ; **5 á-** ; **6 dí-** ; **7 kí-** ; **8 bí-** ; **10 í-** ; **11 lú** ; **12 ká-** ; **13 tú-** ; **14 bú-** ; **15 kú-** ; **16 mú-** ; **17 pá-** ; **18 kú-**.

We herinneren er even aan dat we in de uitleg de toonverschuiving, de regel van de eerste klankgreep, toonreduplicatie enz., als bekend veronderstellen.

(1) Aan het prefix van de eerste en tweede persoon is steeds een lage toon verbonden, die op de onmiddellijk volgende klankgreep valt.

tudimanga, *wij bewerken het veld* ;
nukunánga, *gij plant* ;
boosépe, *jij hebt zo juist gelachen* ;
naafíki, *ik ben juist aangekomen.*

N. B. In de zg. „subjonctief" behoren de tonen meer tot de vorm als een geheel, als tot de samenstellende delen. Het is een dalvorm waar steeds een lage toon in voorkomt. Op de prefixen zélf is in deze verbale vorm steeds een hoge toon.

ákuné, *dat hij plante* ;
núláalé, *gij moogt slapen* ;
núíbákilé, *gij behoort te trouwen* ;
bájíiké, *dat zij de begraving doen.*

(2) In de derde persoon is voor alle klassen aan het prefix een hoge toon verbonden.

bádímáǹga, *zij bewerken het land* (reduplicatie) ;
bákúnánga, *zij planten* ;
bábáájí, *zij hebben juist gedanst* ;
ááfíkáǹga, *hij komt aan* ;
dímine éfubá, *hij heeft gisteren het land bewerkt.*

In de relatiefconstructie heeft de eerste klankgreep een lage toon, doch het prefix is hoog.

efubá dibádímáǹgá, *het veld dat zij bewerken* ;
kaanandá katúkúnáǹgá, *de aardnoten die wij planten.*

In alle ontkennende vormen zijn alle prefixen hoog.

tatubáádímine, *wij hadden het land niet bewerkt* ;
ntumútúmu, *ik zend hem niet* ;
tanukúnángá, *gij plant niet.*

Ook in de **-taa- -anga** vorm zijn alle prefixen hoog.

tútáádímaŋgá, *wij gaan werken* ;
tóótumángá, *gij gaat (iemand) zenden* ;
nútáákunángá, *gij gaat planten.*

2. Infixen

(1) Persoons- en klasse-infixen.

Kl. 1 1ste pers. **-n-** (voor klinker **-n-**), 2de pers. **-ku-**, 3de **-mu-**. Ze hebben steeds een lage toon op de onmiddellijk volgende klankgreep. Voor kl. 9 worden dezelfde gebruikt.

mudimunúíné, *bewerk voor hem het land opnieuw* ;
mfucilé, *betaal voor mij* ;
tukudiminanga, *wij bewerken het veld voor jou.*

Kl. 2 1ste pers. **-etu**, 2de pers. **-enu**, 3de pers. **-eba-**.

Het infix voor de naamwoorden uit alle overige klassen wordt gevormd met **-e-** gevolgd door het afhankelijk prefix ; bijv. **-eyi-**, **-ebu-**, **-eka-**, enz. Aan de eerste klankgreep is een lage en aan de tweede een hoge toon verbonden. In verschillende verbale vormen komt bij deze infixen gevormd met **-e-**, toonreduplicatie voor.

etusépáŋga, *jij lacht ons uit* ;
étúsépáŋga, *hij lacht ons uit* ;
nebadímínanga, *ik werk voor hen* ;
béétúsépélanga, *zij lachen ons toe* ;
tuikatúmánga, *wij zenden de brief.*

(2) Aspectinfixen.

a. **-ka-** duidt *plan, voornemen, inzicht* aan, en wordt vertaald door *gaan, van zins zijn, op het punt staan, van plan zijn.* Aan **-ka-** is steeds een lage toon verbonden die op de onmiddellijk volgende klankgreep valt :

tukadimununanga, *wij gaan het land opnieuw bewerken* ;
bákádímununanga, *zij gaan het land opnieuw bewerken.*

b. **-ki-** geeft te kennen dat de handeling of toestand voortduurt. Men vertale door *bezig, zijn aan het...*, of *nog.* Aan **-ki-** is steeds een hoge toon verbonden die op de onmiddellijk volgende klankgreep valt :

tukidímáŋga, *wij werken nog voort* ;
bákídímáŋga, *zij zijn nog aan het werk.*

c. **-baa-** (voor het enkelvoud van kl. 1 **-a-**) heeft een hoge toon en duidt het voltooid aspect aan. De hoge toon valt op de onmiddellijk volgende klankgreep :

tubaadími éfubá, *wij hebben het land juist bewerkt* ;
nubaadímine efuba, *gij hebt vroeger het land bewerkt* ;
tubaamúyímbílá, *zij hebben voor hem gezongen* ;
bábáásépelá, *zij hebben zo juist vriendelijk ontvangen.*

d. **-a-** is het infix van een afhankelijke verbale vorm en duidt aan dat deze handeling of toestand intreedt na een andere :

naalaála, *ik sliep of ik slaap* ;
tuakuná, *wij plantten of planten* ;
báátúmá, *zij zonden.*

Het infix **-a-** heeft steeds een lage toon, zoals ook in de **-a- -anga** vorm, en deze valt op de onmiddellijk volgende klankgreep :

naamufutańgá, *ik placht hem te betalen* ;
tuakukuníníángá, *wij plantten voor jou.*

e. **-taa-** duidt het intentioneel aspect of onmiddellijke toekomst aan en heeft een hoge toon op de onmiddellijk volgende klankgreep. Niet echter als die hoge zou komen te vallen op de kern van een werkwoord van groep II :

tútáámúdiminángá, *wij staan op het punt voor hem te werken* ;
tútáámúkuníníángá, *wij staan op het punt voor hem te planten* ;
doch : **nútáákunángá,** *gij staat op het punt te planten.*

3. Kern

Zoals we reeds bij de nominaal-verbale vormen zagen, is aan een verbale kern steeds een lage of een hoge toon verbonden ; m. a. w. groep I heeft een lage en groep II een hoge kerntoon. De hoge kerntoon op de tweede tijd van een lange klankgreep wordt vastgehouden als er na de kern geen kernuitbreiding (afleidingssuffix) aanwezig is. In dit geval verschuift de toon niet ; of beter geformuleerd, de tweede tijd wordt tonologisch als kernuitbreiding behandeld.

tubaaláálá, *wij hebben juist geslapen,* doch : **nulaalánga,** *gij slaapt.*

Ook de phonematische structuur van de kerntypen heeft haar invloed op de tonen : **nujańga,** *gij danst.* De toon van de kern **-j-** ligt op de tweede tijd van **-ang-**, omdat op de eerste de toon van het prefix ligt. De toon van **-ang-** ligt op het klinkersuffix.

De toon eigen aan de kern blijft in alle verbale vormen bewaard, behalve in de „subjonctief" :

naafúcilá, *ik heb juist betaald* ;
naakúkuníná, *ik heb juist voor jou geplant.*

Doch in de subjonctief :

núlámbulé (II), *gij behoort te offeren* ;
úzúúkilé (I), *jij moet vluchten* ;
ákuné (II), *dat hij plante* ;
ádimé (I), *dat hij werke.*

4. Negatie-partikel ta-

Aan het ontkennend partikel **ta-** is steeds een lage toon verbonden, doch aan het volgende persoons- (of klasse-) prefix een hoge toon. Beide verschuiven.

Kl. 1 **ntu-** (1ste pers.), **tu-** (2de pers.), **ta-** (3de pers.) ;

Kl. 2 **tatu-** (1ste pers.), **tanu-** (2de pers.), **taba-** (3de pers.).

In alle overige klassen is het negatie-partikel gevolgd door het afhankelijk prefix, bijv. kl. 3 **ta-u** ; kl. 4 **tayi-** ; kl. 5 **ta-a** ; kl. 6 **tadi-**.

tatumúsépańgá, *wij lachen hem niet uit* ;
tatukúsépelángá, *wij lachen u niet toe* ;
tabakádímańgá, *ze gaan het veld niet bewerken.*

De afhankelijke prefixen die op het negatie-partikel volgen, verdubbelen hun hoge toon, vermits de kerntoon niet in het gedrang komt.

tatudíminángá, *wij bewerken het land niet voor* (geen reduplicatie).

5. Klinkersuffix

Als klinkersuffix beschouwen we de laatste klinker van een verbale vorm. De toonhoogte van het klinkersuffix kunnen we alleen kennen als achter de verbale vorm een complement, een naam-

woord volgt, daar in een verschoven toontaal (getrouw aan het grondbeginsel) de toondragende klankgreep onmiddellijk op de toonveroorzakende volgt. Hier onderscheiden we twee series naargelang aan de toon van het klinkersuffix een lage of hoge toon verbonden is. Het klinkersuffix is, samen met het eventueel voorkomende vorm-infix, het voornaamste kenmerk van een verbale vorm.

(i) Lage toon verbonden aan het klinkersuffix ; valt op de onmiddellijk volgende klankgreep.

(1) In **-baa- -ile** vorm :

naákuníne kaanandá, *ik had aardnoten geplant* ;
tubaadímine efubá, *ik had het veld bewerkt* ;
tubaaleéle mukisuku, *wij hadden in de brousse geslapen.*

(2) In **- - anga** vorm :

bájánga maja, *zij dansen* ;
étúsépáǹga ekolé, *hij lacht ons vreselijk uit* ;
nukafutanga mulunda nánde, *gij gaat mijn vriend betalen.*

(3) In **-a- -a** vorm (doch enkel in toongroep I en II lang) :

báátúéla mundibú, *zij traden de hut binnen* ;
ááfíka mukuaba, *hij kwam om goederen te verdelen.*

(4) In **ku- -a** vorm (noemvorm) :

kudima efubá, *het veld bewerken* ;
kukunína kaanandá, *voor iemand aardnoten planten.*

(ii) Hoge toon verbonden aan het klinkersuffix ; valt op de onmiddellijk volgende klankgreep.

(1) In **-baa- -a** vorm :

bábáádími máfubá, *zij hebben juist de velden bewerkt* ;
tubaakúnú káanandá, *wij hebben juist aardnoten geplant* ;
neénutúmíná múǹtu, *ik heb u juist een man gezonden.*

(2) In **- - ile** vorm :

dímine éfubá, *hij heeft gisteren gewerkt* ;
dimiíné éfubá, *jij bewerkte gisteren het land voor...* ;
tupeele káanandá, *wij hebben gisteren aardnoten gegeven* ;
tatukúníné méebele, *wij hebben gisteren geen maïs geplant.*

(3) In - - **a** vorm (algemeen ontkennend) :
tatujíikila múṅtu, *wij begraven de man niet* ;
tanumúkúníná káanandá, *gij plant voor hem geen aardnoten* ;
tuji mája, *jij danst niet* ;
tudími éfubá. *jij bewerkt het land niet.*

(4) In - -**anga** vorm ontkennend :
tukákúnángá méebele, *jij gaat geen maïs planten* ;
tanudímańgá éfubá, *gij bewerkt het veld niet* ;
tatukúnángá múifubá, *wij planten niet op het veld.*

(5) In -**a**- -**anga** vorm :
naamufutańgá kílańbá, *ik placht hem het kleed te betalen* ;
béetutúmínángá múkanda, *zij plachten ons een boek te zenden* ;
nuetudíminángá éfubá, *gij placht voor ons het veld te bewerken.*

(6) In -**taa**- -**anga** vorm :
nútáámújiilángá mája, *gij staat op het punt voor hem te dansen* ;
tóótumángá ébovo, *jij staat op het punt een pakje te zenden* ;
tútáádímunúnángá éfubá, *wij staan op het punt opnieuw te bouwen.*

(7) In -**e** vorm (imperatief met object), doch enkel in het enkelvoud :
ebatúmé kúMajiba, *zend hen naar Majiba* ;
mukunúíné káanandá, *plant voor hem aardnoten* ;
ebape múkanda, *geef hun een boek* ;
jiika múṅtu, *begraaf de mens* (imperatief zonder objectinfix) ;
túmá múkanda, *stuur het boek.*

(8) In -**e** vorm (subjonctief) :
bájíike múṅtu, *dat ze de man begraven* ;
túdime éfubá, *laten we het veld bewerken* ;
úzúukile lúbilu, *je moet snel weglopen* ;
núíbákile múkají, *gij behoort een vrouw te huwen.*

6. Kernuitbreiding
(ook afleidingssuffix genoemd)

Elke klankgreep die eventueel tussen de kern zelf en het klinkersuffix voorkomt, noemen we kernuitbreiding, omdat het een *betekenis*modificatie van de kern teweegbrengt. In feite kan het een

beperking, verruiming, omkering, enz. van de grondbetekenis der eenvoudige kern zijn. Aan de klankgreep resp. klankgrepen van de kernuitbreiding is een neutrale toon verbonden. Ook hier gaat de gewone wet van toonverschuiving, die eigen aan het Milembwe-systeem is, door. Men zoeke dus de toon, eigen aan een bepaalde klankgreep van de uitbreiding, op de volgende. We noemen de toon van de kernuitbreiding „neutraal", omdat hij bepaald wordt door die van het klinkersuffix. Als algemene regel kan men derhalve zeggen : De toon van de kernuitbreiding is hoog als het klinkersuffix hoog is, en laag als dit laag is.

We kiezen met opzet steeds dezelfde voorbeelden om het vaststellen van de toonregels te vergemakkelijken. Hier geven we vormen waarin de uitbreiding ten minste één of twee klankgrepen telt.

(i) De kernuitbreiding is in feite hoog ; de toon ligt derhalve op de onmiddellijk volgende klankgreep in een verschoven systeem.

(1) In **-baa- -a** vorm :
naátumíná, *ik heb juist gezonden aan...* ;
tubaadímunúná, *wij hebben juist het land opnieuw bebouwd.*

(2) In **- - ile** vorm :
dimunúíné, *jij hebt gisteren het veld opnieuw bebouwd* ;
kúnúnúíné, *hij heeft gisteren opnieuw geplant.*

(3) In **-baa- - a** ontkennende vorm :
tubóókúníná, *je hebt toch wel degelijk geplant voor...*

(4) In **-a** vorm (algemeen ontkennende vorm) :
tabadímunúná, *zij werken niet opnieuw* ;
tatutúmúnúná, *wij zenden niet opnieuw.*

(5) In **- -anga** vorm :
tabeétúdímunúínángá, *zij werken voor ons niet opnieuw* ;
tabeétúkúnúnúínángá, *zij planten voor ons niet opnieuw.*

(6) In **-a- -anga** vorm :
naamudimunúínángá, *ik placht voor hem opnieuw te werken.*

(7) In imperatief met objectinfix :
tukunúnúíné káanandá, *plant voor ons de aardnoten opnieuw.*

(8) In **-taa- -anga** vorm :
nútáákunúnúnángá, *gij staat op het punt opnieuw te planten.*

(9) In subjonctief met infix :

béébátúmíné, *dat zij hen zenden* ;
úékísúmbúlé, *jij moet het wegwerpen* ;
béénúsítúílé, *zij zullen voor u openen* ;
túíbádímunúíné, *laten wij voor hen het veld opnieuw bewerken.*

(10) In nominaal-verbale vorm op **-e** :

mudimunúné éfubá, *het land herbewerkt hebbend* ;
mukunúnúné káanandá, *aardnoten opnieuw geplant hebbend.*

(ii) De kernuitbreiding heeft in feite een lage toon aan zich verbonden, die op de onmiddellijk volgende klankgreep valt.

(1) In **-baa- -ile** vorm :

tubaamúdimunuine, *wij hadden voor hem opnieuw gewerkt* ;
bábáákúkunúnúíne, *zij hadden voor jou opnieuw geplant.*

(2) In **- -anga** vorm :

tudimununanga, *wij bewerken het land opnieuw* ;
tukunúnúnánga, cf. toonreduplicatie.

(3) In **-a- -a** vorm (cf. hier ook toonreduplicatie) :

báámúdímina, *zij werken voor hem* ;
tuibakúnína, *wij plantten voor hen* ;
béétúkúnúnúína, *zij herplantten voor ons* ;
béétúdímúnuina, *zij werkten voor ons opnieuw.*

(4) In **ku- -a** vorm (noemvorm), cf. toonreduplicatie :

kudimununa, *opnieuw het land bewerken* ;
kukunúnúna, *opnieuw planten.*

(iii) Speciale gevallen.

(1) In subjonctief zonder infix.

De dalvorm in de toonopeenvolging is het voornaamste toonkenmerk en dit overtreft de belangrijkheid van de tonen eigen aan elk grammaticaal bestanddeel. De laatste toon op één na is steeds laag ; de allerlaatste is derhalve ongedekt hoog en bijgevolg onderworpen aan de „eerste toonwet".

túkúátsilé, *laten we pakken voor* ; toongroep II ;
túdíminé, *laten we werken voor* ; toongroep I.

In de zin :

túdímine éfubá, *laten we het veld bewerken voor* ;
túdímúnune éfuba, *laten we het veld opnieuw bewerken* ;

túkúnine káanandá, *laten we aardnoten planten voor* ;
túkúnúnune káanandá, *laten we aardnoten opnieuw planten.*

Praktisch zou men kunnen besluiten dat de kernuitbreiding steeds een lage toon aan zich verbindt in de volzin, maar dit blijkt niet juist te zijn wanneer men een werkwoord neemt waar de uitbreiding nog een klankgreep meer heeft. **Bábábálúlule múlupata lúnú,** *dat ze maar steeds ziek worden in dat dorp* ! Het werkwoord is **kuBABála,** *ziek worden.*

Op het prefix en de kern zijn steeds een hoge toon. De hoge tonen lopen door *tot aan* de penultima, die steeds laag is, evenals de eindklankgreep in de volzin.

(2) In de imperatief.

In toongroep I kan men vaststellen dat de kernuitbreiding steeds een hoge toon eist op de onmiddellijk volgende klankgreep, bijv. **dimunúná,** *bebouw opnieuw.* Maar in toongroep II is er aan de kernuitbreiding een lage toon verbonden : **kunúnuna káanandá,** *plant de aardnoten opnieuw.* In het meervoud echter, wanneer de „eerste toonwet" niet doorgaat wegens het suffix **-ayi**, zien we toontegenstelling optreden : **dimááyi efubá,** *bewerkt het veld,* en **kunúnunááyi kaanandá,** *plant de aardnoten opnieuw.*

7. Vervangende suffixen

Vervangende suffixen zijn suffixen die achter een verbale vorm gehecht worden in plaats van een onafhankelijk naamwoord onderwerp of vooral voorwerp. Deze suffixen worden gevormd uit het afhankelijk prefix voorafgegaan door **-a-** en gevolgd door **-u**. De klankgreep van het suffix heeft én *draagt* steeds een hoge toon. De laatste klinker van de verbale vorm trekt met **-a-** tot een lange klank samen. De toon van het klinkersuffix verschuift niet al is het een hoge, want die is dan gedekt door deze van het suffix. Een lage toon die op het klinkersuffix ligt, verschuift ook niet, m. a. w. hier gaat de toon van het klinkersuffix, dat op het vervangend suffix zou moeten komen te liggen, verloren, komt dus niet tot zijn recht. Voor klasse 1 en 9 is het vervangend suffix **-eé**. Voor alle andere klassen is het regelmatig gevormd, kl. 2 **-abú**, 3 **a-ú**, 4 **-ayú**, enz.

naamúdimináádíú, *ik heb het (land) juist voor hem bewerkt* ;
naamúdimineedíú, *ik had het vroeger voor hem bewerkt* ;
naakútumíináábú, *ik heb hen juist naar jou gezonden* ;
naakútumíineebú, *ik had hen vroeger naar jou gezonden* ;
naakútumíneé, *ik heb hem juist naar jou gezonden* ;
naakútumíineé, *ik had hem vroeger naar jou gezonden* ;
tubeébakúníináákú, *wij hebben juist voor hen aardnoten geplant* ;
tubeébakúníineekú, *wij hadden ze vroeger voor hen geplant* ;
tabakéétúkúníinéékú, *zij waren gisteren niet van plan ze (aardnoten) voor ons te planten* ;
tatuínúdímíinéédíú, *wij hebben het (land) gisteren voor u niet bewerkt.*

D. RELATIEFCONSTRUCTIE

Zoals men heeft kunnen opmerken, zijn er volgens onze grammaticale opvatting naamwoorden die gevolgd worden door afhankelijke naamwoorden. Deze afhankelijkheid wordt uitgedrukt door een afhankelijk prefix als het naamwoord in kwestie geen eigen onafhankelijk prefix heeft (adjectiva), ofwel door een extra-afhankelijk prefix, een toegevoegd prefix, wanneer het naamwoord, dat gesubordineerd wordt, zelf wel een eigen onafhankelijk prefix heeft. Bij de eerste categorie plaatst men dus eenvoudig een afhankelijk prefix vóór de stam van het naamwoord ; bijv. **mutuélu ukata,** *een grote steel.* De afhankelijkheid van **-kata** ten opzichte van **mutuélu** wordt grammaticaal uitgedrukt door het prefix **u-**, dat we daarom een afhankelijk prefix noemden.

Een onafhankelijk naamwoord zoals **mutuélu** kan echter ook op een andere manier een ander naamwoord, een naamwoord dat ook onafhankelijk is, regeren ; doch dan geschiedt zulks door een toegevoegd, een extra-prefix, dat juist gebruikt wordt om het tweede onafhankelijke naamwoord ondergeschikt te maken aan het eerste ; bijv. **mutuélu ulúkasú,** *de steel van de hak.* Ofschoon **lukasú** een eigen onafhankelijk prefix **lu-** heeft, wordt het toch geregeerd door **mutuélu**, en wel door middel van dat extra-prefix. Het niet aanwezig zijn van het bindpartikel is normaal in het Buina Milembwe. Enkel als er geen prefix is, of een prefix dat geen klankgreep vormt als de homo-organische **n-**, komt er een **-a-** tussen

het extra-prefix en de homo-organische **n** (of stam of klinkerprefix).

Welnu, op dezelfde manier kan ook een naamwoord (uitgedrukt of niet) een verbale vorm regeren. Deze verbale vorm of zin is dus een afhankelijke vorm of bepaling van het regerend onafhankelijk naamwoord. Dit nu noemt men doorgaans relatiefconstructie.

Bij de behandeling van deze constructie in het Kisongye is het overbodig een onderscheid te maken tussen 1e en 2e persoon enerzijds en 3e persoon anderzijds (zoals wel in het Tshiluba), omdat hier geen postpositie van de derde persoon voorkomt.

1. Een zg. *relatieve subjectzin* is derhalve een constructie die van een onafhankelijk naamwoord, wel dan niet uitgedrukt, afhangt door middel van een afhankelijk prefix. Dit prefix verschilt enkel van dat in de gewone verbale vormen door het feit dat de algemene regel, die luidt dat de eerste klankgreep (onbepaald uit zichzelf) dezelfde toonhoogte aanneemt als de tweede, niet opgaat. De eerste klankgreep van elke relatiefconstructie is laag. Alleen wanneer we met een nul- prefix te doen hebben, dat aan zich een hoge toon verbindt, moet deze wijken voor het algemeen kenmerk van de relatiefconstructie :

mukazí baafíki áádíla ekolé, *de vrouw die juist aankwam, weende bitter* ;

ofwel : **baafíki áádíla ekolé,** *zij die juist aankwam, weende bitter* ;

mfumú yiílé kúlupata ááfíka áǹka búfukú ; **yiílé kúlupata ááfíka áǹka búfukú** ; *de chef (hij) die naar het dorp ging, kwam slechts met de donkerte thuis.*

Wanneer het prefix geen nul-prefix is, heeft het steeds een hoge toon op de onmiddellijk volgende klankgreep :

babááfíki báádíla ekolé, *zij die juist aankwamen, weenden bitter* ;
babáádími éfubá báfíkáǹga, *zij die juist het veld bewerkt hebben, komen aan.*

Behalve de **- -anga** vorm vertonen de verbale vormen geen wijzigingen wat betreft de toonhoogte van kern, kernuitbreiding en klinkersuffix :

badáádímine	*zij die gewerkt hadden* ;	vgl.	**bábáádímine** ;
babáádími	*zij die juist gewerkt hebben* ;		**bábáádími** ;
badíminé	*zij die gisteren gewerkt hebben* ;		**bádíminé** ;
basídími	*zij die niet werken* ;		**tabadími** ;
baádímaǹgá	*zij die werkten* ;		**báádímaǹgá.**

De ontkenning in de relatiefconstructie wordt steeds weergegeven door het partikel **-si-**, dat na het onderwerpprefix komt, en steeds een hoge toon op de volgende klankgreep geeft :

basíkúnú, *zij die niet planten* ;
basísépe, *zij die niet lachen* ;
sibáádi, *hij die niet aanwezig was* ;
basíbáádi, *zij die er niet waren* ;
basíkúnúnúná, *zij die niet herplanten.*

2. Een zg. *relatieve objectzin* is niets anders dan een verbale vorm die, door middel van een extra-afhankelijk prefix (soms ook vóórprefix genoemd), gesubordineerd wordt aan een onafhankelijk naamwoord dat in de text uitgedrukt is of op te maken valt uit de context.

Dit extra-afhankelijk prefix wordt in de oudere spraakkunsten doorgaans relatief objectpronomen genoemd. In feite is het morphologisch precies hetzelfde als het extra-afhankelijk prefix (genitiefpartikel of bezitswoordje), dat het tweede onafhankelijk naamwoord aan het eerste ondergeschikt maakt. Voor kl. 1 en 9 is het **a-**. Voor de overige klassen is het gelijk aan het afhankelijk prefix. Als het afhankelijk prefix, dat als onderwerp dienst doet, de 1e, 2e of 3e pers. enk. is van kl. 1 of 9, komt er tussen het onderwerpprefix en het voorgaande extra-afhankelijk prefix een partikel **-a-**, dat als bindmiddel dienst doet. Het extra-afhankelijk prefix dat een onafhankelijk naamwoord of verbale vorm subordineert, heeft in beide gevallen een hoge toon die op de onmiddellijk volgende klankgreep ligt. Op het extra-afhankelijk prefix zelf rust een lage toon, de lage toon die het kenmerk uitmaakt van de relatiefconstructie in het Buina Milembwe.

De onderwerpprefixen hebben een hoge toon die op de volgende klankgreep rust. De toongedragingen van kern, kernuitbreiding en klinker-suffix zijn juist hetzelfde als in de relatieve subjectzinnen, of m. a. w. juist zoals in niet-relatieve of normaal verbale vormen.

Mv. **efubá ditúdíminé,** *het veld dat we gisteren bewerkt hebben* ;
kaanandá kabákúníné, *de aardnoten die we gisteren geplant hebben* ;
efubá dinúbáádímine, *het veld dat gij vroeger bewerkt hadt* ;
kaanandá katúbáákuníne, *de aardnoten die wij vroeger geplant hadden* ;

efubá dibábáádími, *het veld dat zij juist bewerkt hebben* ;
kaanandá kabábáákúnú, *de aardnoten die zij juist geplant hebben.*

Enk. **efubá diandíminé,** *het veld dat ik gisteren bewerkt heb* ;
kaanandá kookúníné, *de aardnoten die jij gisteren geplant hebt* ;
efubá diabáádími, *het veld dat hij juist bewerkt heeft* ;
kaanandá kaabáákúnú, *de aardnoten die hij juist geplant heeft* ;
efubá diobóódímine, *het veld dat jij vroeger bewerkt hebt.*

Ontk. **efubá ditúsídíminé,** *het veld dat we gisteren niet bewerkt hebben* ;
kaanandá kabásíkúníné, *de aardnoten die zij niet geplant hebben* ;
efubá ditúsídími, *het veld dat wij niet bebouwen* ;
kaanandá kanúsíkúnú, *de aardnoten die wij niet planten.*

Door middel van een extra-afhankelijk prefix kunnen de verbale vormen ook ondergeschikt gemaakt worden aan de meestal niet uitgedrukte extra-onafhankelijke prefixen. Men noemde dergelijke constructies gewoonlijk „locatieve prefixen die als voegwoord dienst doen". De volgende extra-afhankelijke prefixen komen in het Buina Milembwe voor : **mu-**, drukt *wijze* uit ; **pa-**, *tijd* (en *voorwaarde* soms), **ku-**, *plaats*. Om de voorwaarde uit te drukken vinden we gewoonlijk **bi-**.

peené pabátáámúpańgá kítadi paápá..., *te dien tijde dat ze hem een medalje wouden geven...* ;
pabábáápeéle mfumu Sápidi kitadi kiákíá mfumú aákunu fúánga, *toen ze chef Sapidi die medalje juist gegeven hadden, stierf de chef van hier* ;
pabááfú mfumu Kásongo báálekye múinee múbufumú, *toen chef Kasongo stierf, liet hij zijn jongere broer als chef achter.*

DE GROET BIJ DE BENA KANYOKA (1)

door K. Dillen, C. I. C. M.
(*Maswika-Luisa, Belgisch-Kongo*)

De groet is niet slechts een bepaalde formule, er passen steeds bepaalde gebaren bij. Deze zijn : klappen in de handen, knielen, omarmen. Het klappen in de handen kan alleen gedaan worden maar gaat steeds gepaard met een lichte buiging. De kniebuiging en het klappen in de handen gaan gewoonlijk gepaard.

Komt bijv. een man in het dorp aan, dan zal de dorpeling hem groeten met **itwawo muana** (2) ; het antwoord zal luiden **kalombo** (3) , vervolgens knielen beiden met de rechterknie, plaatsen de twee handen plat op de grond en zeggen **nakuimuna muana** (4) en klappen dan tweemaal in de handen.

Komt een vrouw in het dorp, dan zal de dorpeling (vrouw) haar groeten met **ka kwele itwawo a kwele** (5) ; het antwoord luidt **kwele, muanete kwele** (6). Dan zegt de dorpeling **nakuimunaka a kwele** ; als antwoord volgt **kwele**, ofwel **nakuitaka a kwele** (7) ; ondertussen

(1) Gewest Kanda-Kanda, distrikt Kabinda, Belgisch-Kongo.

(2) **Itwawo** gebruiken zij enkel voor iemand waarmede zij geen bijzondere relaties hebben. In het Tshiluba zou men deze vorm kunnen vertalen door **kampande wetu au,** *zekere onze die ginds.* De meervoudvorm is **itwawaji** ; de oude Bena Kanyoka gebruiken deze vorm niet, de jongeren wel.

(3) Soms hoort men ook **karombo** of **kalopo.** De juiste betekenis van dit woord is moeilijk te achterhalen. Zij vergenoegen zich met te zeggen „het is een eerbiedige instemming", **kuitaba,** een beleefd „ja" zeggen in plaats van lompweg **éééééé** te laten horen. Geeft men een bevel, dan zal men u instemmend antwoorden met **kalombo.**

(4) **Nakuimuna,** *ik groet u, ik eer u, ik eerbiedig u.* Deze vorm wordt maar gebruikt wanneer er één van de twee een zekere afstand heeft afgelegd ; men veronderstelt dus een kleine reis.

(5) In het Tshiluba komt **ka** overeen met het aanwijzend woord **au. kwele** *gezellin, vriendin.*

(6) **Muanete** heeft de algemene betekenis van *broer, zuster, verwante.*

(7) **Kuitaba,** *instemmen, gehoorzamen, antwoorden.*

klapt ieder in zijn handen en dan slaan zij rechterhand op rechterhand ; vervolgens klapt ieder in zijn handen en dan nogmaals rechterhand op rechterhand.

Als zij willen groeten zonder elkander te naderen, doen zij hetzelfde gebarenspel maar op afstand.

Als beleefdheidsregel geldt dat hij die thuis is het eerst moet groeten, slechts het inlands hoofd mag een uitzondering hierop maken. Deze regel blijft van kracht zelfs tussen ouders en kinderen. De schoolkinderen die men de Europese beleefdheid leert, beginnen deze regel te vergeten.

De groetformule verandert a) volgens het uur van de dag, b) naarmate de persoon die men groet, ouder of jonger is, c) naarmate de familiebetrekkingen, d) volgens dat men de persoon kent of niet, e) naar gelang men eerbied of vriendelijkheid wil uitdrukken.

Man en vrouw gebruiken dezelfde groetformule voor hun respektievelijke familieleden. De grootmoeder van de man is ook grootmoeder van zijn vrouw en zal door deze als zodanig begroet worden.

Wanneer men de verschillende groetformulen beoordeelt, moet men er steeds aan denken dat de Bantoe-woorden *vader*, *moeder*, *zuster*, *broeder* meer omvatten dan in onze Westeuropese talen. Woorden als *vader* en *moeder* bijv. bepalen niet altijd de biologische relatie tussen personen, maar duiden de graad van eerbied aan die men de personen wil betuigen.

Om moeder te groeten, zal men zeggen **mamawo,** ofwel **ka mamawo,** ofwel **ka mama.** Om vader te groeten, zegt men **tatawo**, ofwel **ka tatawo,** ofwel **ka tata.** In deze twee gevallen luidt het antwoord : **muane** (1). Deze groet gebruikt men voor al degenen die men wil eren met hun de titel van vader of moeder te geven.

De groet **ka tata/ka mama** herhaalt men gewoonlijk twee- tot driemaal, maar men kan hem herhalen volgens eigen goeddunken ; hoe langer het echter geleden is dat men elkander nog gezien heeft, hoe meer men die groet zal herhalen.

's Morgens zegt een kind tegen vader : **ku batshi a tata,** (2), tegen moeder : **ku batshi a mama.** De wedergroet van de ouders is juist

(1) **Muane,** *kind.*
(2) Van het ww. **kutshia,** *klaar worden.* **ku batshi,** *het is reeds klaar.*

dezelfde **ku batshi a tata** (voor de zoon), **ku batshi a mama** (voor de dochter).

Als vader of moeder, of iemand die men aldus wil noemen, van het werk komt, zal een kind zeggen : **tata (mama) wiyoka** (1), ofwel **wiyoka a tata (mama)**. Als antwoord zeggen de ouders juist hetzelfde.

Als vader of moeder op reis gaat, zal hun kind zeggen : **waja bilengele a tata (mama)**. (2). Als antwoord zeggen zij : **shala bilengele a tata** (voor zoon), **a mama** (voor dochter) (3).

Als avondgroet zegt het kind tegen vader : **iladika tata,** tegen moeder : **iladika mama** ; het antwoord is wederom juist hetzelfde.

Als men voor het eerst deze speciale manier van antwoorden hoort, is men geneigd te denken dat men de beleefdheid toch wat te ver drijft... een vader die tegen zijn zoon „vader" zegt ! Alles wordt echter weer normaal als men hun uitleg hierover hoort. Ieder inlander ziet in zijn kinderen het voortleven van zijn ouders en voorouders. Wanneer hij zijn zoon „vader" noemt, gedenkt en eert hij heel zijn voorgeslacht. Denkend dat er misschien een reïncarnatiegedachte aan de basis lag, heb ik daarover verder ondervraagd, maar kreeg steeds een negatief antwoord.

Als een onderhoofd het hoofd komt groeten, zegt hij **namono tatu** (4), ofwel **namono mfumu ani,** gaat op z'n kleermakers zitten, neemt wat witte aarde en wrijft ze in zijn handen stuk (5). Met

---

(1) Van het ww. **kuiyoka,** *er van terug komen.* **Wiyoka,** *moge gij er goed van terug gekomen zijn.*

(2) Letterlijk : *ga goed vader.*

(3) Letterlijk : *blijf goed zoon.*

Het kiezen van de naam van het kind is niet aan de willekeur der ouders overgelaten, het is bepaald door de gewoonte. De eerste jongen zal de naam krijgen van zijn overgrootvader, de tweede van grootvader, de derde van de broer van grootvader, de vierde van de schoonvader van vader, de vijfde van een der broers van vader, de zesde van vader zelf. Voor de meisjes volgt men dezelfde orde maar ditmaal langs moeders kant. Door de naam staat het kind in verbinding met het voorgeslacht.

(4) Van het ww. **kumona,** *zien ; ik zie u vader.*

Mfumu ani, *mijn heer, mijn hoofd.*

(5) Deze witte aarde draagt hij zelf in een blad, ofwel steekt hij ze in de plooi van zijn opgerolde rok ; soms wordt zij door een kleine jongen gedragen.

deze witte aarde wrijft hij zijn aangezicht in en trekt dan een streep vanaf de linker voorarm-arm-sleutelbeen over de borst naar het middenrif ; hetzelfde doet hij langs de rechterkant. Vervolgens wrijft hij die twee strepen op de borst bijeen en zegt op dit ogenblik **kalombo.** Het hoofd antwoordt met de erenaam te noemen van de persoon die hem komt groeten en voegt er aan toe **mbakusua** (1) ; de bezoeker antwoordt **tatawo** en steekt zijn rechterhand omhoog.

Als het hoofd van een reis terugkomt, loopt het volk, zowel mannen als vrouwen, hem tegemoet, nemen palm- of andere bladeren om te wuiven, gaan op de grond zitten en strijken zich neer, naar links en rechts, en zeggen **namono mfumu ani.** Vroeger wreven de vrouwen zich voor deze gelegenheid met witte aarde in.

Om een gewoon dorpshoofd te groeten, zegt men **ka mukalenge.** Deze formule gebruikt men ook om iemand te groeten wiens naam men niet kent of die ouder is en een zekere rang bekleedt.

Als het hoofd op reis vertrekt, zal men hem zeggen **waya bilengele muana** (2).

Om een groep mannen te groeten, zal men een man hun zeggen **ka bayaya - ka bayaya** ; de wedergroet luidt **yaya** (3).

Om een groep vrouwen te groeten, zal een vrouw hun zeggen **ka bamama - ka bamama** ; als wedergroet hoort men **muane - muane,** ofwel **muanete - muanete.**

Iemand die een vreemdeling ziet voorbijgaan, zal hem als volgt groeten :

(man tegen man) **ka tata, ka tata,** ofwel **itwawo muana** ; de wedergroet zal zijn **kalombo** ;

(vrouw tegen vrouw) **iwawo a kwele,** en men antwoordt **kwele.**

Moet men een groep vreemdelingen groeten, dan zegt men :

(man tegen mannen) **ka batata** ; het antwoord is **tate** ;

(vrouw tegen vrouwen) **ka bamama** ; het antwoord is **muane.**

Wanneer een jongen zijn verloofde eerst moet groeten, zal hij

---

(1) Dit mag hij er maar aan toevoegen wanneer hij, volgens inlands gebruik, de rituele wassing bij zijn aanstelling heeft ondergaan.

(2) **Muàná** is een samentrekking van **muànáná,** *hoofd, heer* ; niet te verwarren met **muánà,** *kind.*

(3) **Yaya,** *oudere.*

zeggen : **ka mama** (om haar te eren) ; antwoord : **muane** ; ofwel zal hij zeggen **ka yaye** (om haar te verblijden) ; antwoord : **yaye.**

Als een meisje haar verloofde eerst moet groeten, zal zij zeggen : **ka tata** (om hem te eren) ; antwoord : **ka mama** ; ofwel zal zij zeggen **ka yaye** (om hem te verblijden) ; antwoord : **ka mama.**

Om een jongere te groeten, zegt men **itwawo a muatshi** ; om hem goede reis te wensen **waya bilengele muatshi (ani)** (1).

Iemand die ouder is, maar aan wie men de titel van vader of moeder niet wil geven, groet men met **ka yayawo,** ofwel **yayawo,** ofwel **ka yaya.**

Vroeger jaren moest er zelfs een zekere afstand gehouden worden tussen oudere en jongere broers ; een kleine jongen bijv. mocht zijn oudere broer niet met zijn eigennaam roepen. Deze beleefdheidsregel wordt niet meer onderhouden.

Een zeer beleefde groet om een man te eren, is de volgende : **ka tata kalombo** ; antwoord : **ka tata kalombo.**

De verschillende manieren van groeten hebben een bepaalde volgorde wanneer men een blijde of droevige gebeurtenis moet aankondigen. Valt er een blijde gebeurtenis te melden, dan gaat de getrouwde zoon bijv. met wat bier of een stuk vlees naar zijn vader. Deze groet het eerst en zegt **ka tata, ka tata** ; de zoon antwoordt **kalombo, kalombo.** De zoon knielt met het rechterbeen en drukt zijn twee handen op de grond ; de vader zegt **tatu nakuimuna,** de zoon antwoordt **tatu nakuimuna.** Dan doen zij **kusakila** (2). Vervolgens gebeurt de aankondiging : **tenga ku tshiasha, yasasa munda, nadia kumumba meso ne biwamonokebi** (3) ; daarna doen zij nog tweemaal **kusakila** en dan antwoordt de vader : **tenga ku tshiasha yasasa munda, kabambu wende nende** (4). Vervolgens doen zij tweemaal **kusakila.**

Als er slecht nieuws te melden is, zal de zoon zeggen **tatu ku nadi**

---

(1) **Muatshi,** *jongere.*

(2) **Kusakila,** *in de handen klappen.*

(3) *Benedenwaarts van waar ik kom, brandde mijn binnenste van ongeduld, ik ben gekomen om u te zien, daarom is het dat gij mij hier ziet.*

(4) *De honger* (van ongeduld heeft hij het eten gelaten) *waarmede gij van benedenwaarts zijt gekomen, maakt mij nieuwgierig.*

kua biha ne biwamonokebi (1) ; de vader zal antwoorden **ku udi kua biha buala muubatana a tata** (2). Dit zijn twee oude gestereotypeerde vormen.

Is het lang geleden dat men elkander nog gezien heeft, dan zal de groet ook hartelijker zijn ; zij omarmen elkander en slaan met de handen op de rug en groeten, bijv. **ka mama** ; vervolgens knielen zij en drukken de handen op de grond en zeggen weer een groet, bijv. **nakuimuna** ; zij staan op en doen dan **kusakila**.

Het omarmen gebeurt meestal onder vrouwen, doch gebeurt ook onder mannen, bijv. tussen vader en zoon.

De groet met de kniebuiging is verschillend voor man en vrouw. Als de vrouw knielend groet, knielt zij met de twee knieën en drukt beide handen op de grond. De man knielt enkel met één knie en drukt slechts één hand op de grond als hij de groet van een vrouw beantwoordt.

Onder de invloed der Baluba die zich in de streek hebben gevestigd, gebruiken de Bena Kanyoka nu ook de **moyo**-groet ; zij spreken echter **moya** uit.

Hoe groot ook hun zin is voor het ceremoniële, toch begint de gemakzucht ook op dat gebied de bovenhand te krijgen. Komen zij op de weg iemand tegen, dan zullen zij er geen bezwaar in zien om de **kusakila** weg te laten en slechts een **ka mama** of **ka tata** te zeggen.

---

(1) *Vader, op de plaats waar ik ben, gaat het slecht, daarom is het dat gij mij hier ziet.*

(2) *Waar gij zijt, is het slecht, maar* (verzwegen : het is goed) *dat gij naar mij zijt gekomen.*

EEN KONGOLESE STAM DIE DE „BRUIDSCHAT" NIET KENDE. DE BALUALUA (KASAYI)

door Pr. Denolf, C. I. C. M.

Na dertig jaren dapper missionarisleven is pater Prosper Denolf (Scheut) in Torhout, zijn geboortestad, op 8 April 1951 gestorven.

Een paar maanden vóór zijn dood — hij wist dat de dokters hem opgegeven hadden — stuurde hij Kongo-Overzee een bijdrage over de Bakuba en een andere over de Balualua met verzoek deze over de Balualua eerst te publiceren.

In Kasayi stond hij bekend als een uitmuntende kenner van land en volk voor wie de diepste roerselen der negerziel geen geheim waren en die van de gewoonten meer afwist dan hij in zijn geschriften kon laten blijken. Veel tijd om al zijn weten te boekstaven, had hij niet. Toch is het hem gelukt enkele merkwaardige ethnografische studies te publiceren, waaronder Aan den Rand der Dibese *de belangrijkste is.*

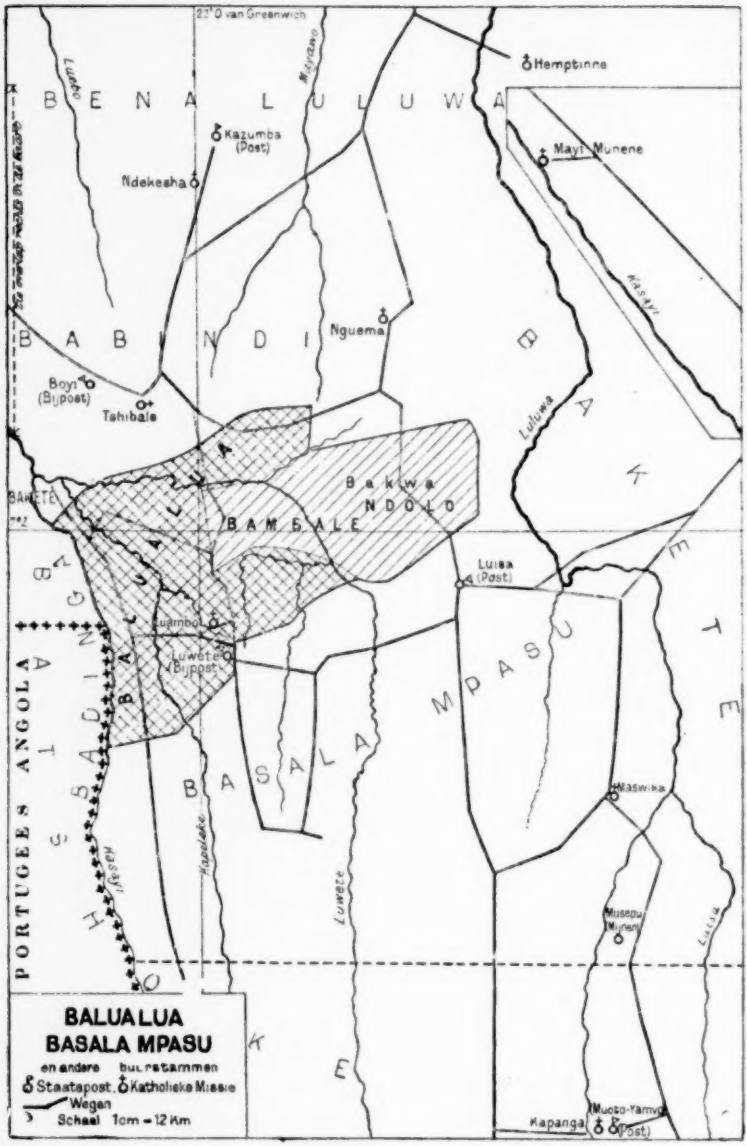
In zijn opstellen over de Balualua en de Bakuba treedt meer dan de ethnograaf de missionaris naar voren die bekommert is om het heil en het voortbestaan van de stammen met wie hij jarenlang lief en leed heeft gedeeld.

„Ik wens niet beter", schreef hij ons toen hij reeds met één voet in het graf stond, „dan dat mijn laatste artikels zouden opgemerkt worden door al wie het aangaat. Er wordt veel over ontvolking in Kongo gesproken, en men weet er geen middel tegen. Er is wel een middel, een kordaat middel, maar men moet het durven toepassen. Na dertig jaar ondervinding weet ik dat het kan !"

Over dit „middel" gaat het eigenlijk in onderstaande bijdrage.

A. B.

Leven er in Midden-Afrika nog stammen waar men geen bruidschat voor de vrouw betaalt? Vroeger bestonden er wel ; men heeft er zowat overal heugenis van. De Basho aan de Sankuru



22° O van Greenwich
Hemptinne
BENA LULUWA
Kazumba (Post)
Ndekesha
Mayi Munene
Kasayi
Luebo
Mayano
BABINDI
Nguema
Boyi (Bijpost)
Tshibale
Luluwa
BAKETE
Bakwa NDOLO
BAMBALE
BALUALUA
Luisa (Post)
Luambo
Luwete (Bijpost)
BASALA MPASU
BASALA
Maswika
Kapelake
Luwete
Musepu (Mijnen)
Luisa
PORTUGEES ANGOLA
BATSHOKE
Kasayi
Kapanga
(Muoto-Yamvo) (Post)
BALUALUA
BASALA MPASU
en andere buurstammen
Staatspost, Katholieke Missie
Wegen
Schaal 1cm = 12 Km

schonken veertig *mpashi* (muntschelpjes) ; dat was niet eens de waarde van één frank. Bij de Bakuba moest de schoonzoon voor zijn schoonouders een huis bouwen, een bosveld aanleggen en zijn schoonmoeder een *madiba*-kleed bezorgen. De Bena Luluwa brachten enige kippen, enige kruiken palmwijn, enkele stukken wild. Doch de schoonvader slachtte ook wel een kip of een geitje voor zijn schoonzoon. Dit waren geschenken en tegengeschenken, die geen echte bruidschat (in ethnologische zin) uitmaakten. Zelfs de oude Baluba gaven enige *mitundu*-parels, en meer niet.

Ja, in die oude tijd mocht men zeggen : dat er geen kwestie van een „koop" of „verkoop" was ; de geschenken waren een waarborg voor en een uitwendig teken van het huwelijk ; zij dienden om de verwantschapsbanden tussen de twee families nauwer toe te halen. In die tijd bestond er ook weinig of geen veelwijverij ; in het Westen van Kasayi is die tijd nog zo heel lang niet voorbij. De veelwijverij kwam maar later, uit het Noordoosten, van waar alle grote hoofden kwamen en alle miskenning van de rechten der vrouw.

Ver in het Zuiden sprak men nog van een stam, waar men geen „bruidschat betaalde" : de Batshoko van de Kasayi-kant, dezelfden die zeventig jaar geleden nog geheel de handel in handen hadden met de Portugezen, van de zeekust en het binnenland tot aan de Lubilashi. „We verkopen onze dochters niet," zeiden ze, „als wij trouwen schenken we een *dilonga*, een schotel." Die *dilonga* was een stuk uit de huishoudelijke voorwerpen die de Batshoko bij de Portugezen inkochten en gingen voortverkopen : potten en pannen, glazen en kammen, enz. Een jongeling gaf zijn schoonouders een *dilonga*-schotel en dit was voor hen het kenteken van vaste trouw. Een missionaris ging hun echter zeggen : „Als ge wilt christenen worden, moet ge eerst trouwen en een behoorlijke bruidschat voor uw vrouw geven." Die missionaris kwam van bij de Baluba en hij dacht gelijk vele anderen, dat bij de Zwarten een huwelijk zonder het betalen van een bruidschat niet bestendig kon blijven. Doch de Batshoko zeiden : „Blanke, wij verkopen onze dochters niet ; zij zijn geen *Ntu-Bindi*, slavinnen."

En toch was dit in de jaren 1935 reeds maar ijdele klap meer van die fiere Batshoko. Zij hadden immers veel gereisd voor hun handel en zij wisten hoe bij de meeste andere stammen de vader

geld sloeg uit het huwelijk van zijn dochter. Ik ondervond in die jaren reeds, dat veel Batshoko in het grootste geheim, geld en stoffen en geiten van hun schoonzoon ontvangen hadden ; immers als de nood aan de man kwam, dan moest de schoonzoon bijspringen. Maar niemand mocht het weten en zij spraken in het publiek alleen maar van hun *dilonga*. Het lekte maar uit als een huwelijk verbroken werd en al het geld moest teruggegeven worden (ze hadden ook soms tien geiten betaald).

Aan de Luwete in Zuid-Kasayi was er een stam, waar feitelijk geen *biuma* voor de vrouw betaald werden. *Biuma*, dat zijn alle voorwerpen die een bepaalde waarde hebben : stoffen, geiten en schapen, geweren, een mand kippen, geld ; een *tshiuma* had in die tijd gemiddeld een waarde van 25 tot 50 fr. Die stam stond bekend onder de naam Balualua. Het was een eigenaardig volk. Zij leefden afgezonderd op de Luwete-oevers en nog meest er over. In het Westen lag het gebied der diamantmijnen van Tshikapa en Ndundu; in het Oosten strekte zich een groot gebied uit, beïnvloed door de goudmijnen van Musepu. Maar aan de Luwete lag goud noch diamant. Daar kwam geen Blanke, behalve af en toe een Staatsagent. Er was geen geldvoorraad ; er waren dus geen factorijen met stoffen en zout en zeep, gelijk overal rond Tshikapa en Musepu, gelijk ook in het Zuiden bij de Balunda van Kapanga, en in het Noorden bij al de Baluba. De grote verbindingsweg tussen Tshikapa en Musepu liep in het Noorden door het land der Babindi en der Basala Mpasu. De Balualua waren over de Luwete in een afgesloten streek gevestigd ; zij leefden er gelijk hun voorouders van vóór honderd jaren.

Zij hadden daarbij in heel Kasayi een zeer slechte naam. Soms gingen enige stoute Baluba er goedkope *tushi*-palingskens kopen ; zij kochten ze tegen een halve frank de lat (*lubale*, zes of zeven visjes) en verkochten ze in de mijnstreken tegen één frank het visje. Dat was de enige voortbrengst van die streek. Maar die Baluba gingen overal vertellen dat het zo'n slecht volk was. Het waren menseneters, zeiden ze, dieven ; zij droegen geen klederen, ze nestten in hutten gelijk vogels, twee meter boven de grond ; de vrouwen liepen er met alleman en waren er zelfs preuts over als ze met een tiental mannen gehuwd geweest waren ; de vrouw van

één man werd beschouwd als een verlatene, door niemand gegeerd ; de mannen hadden alle jaren een andere vrouw ; zij huwden zelfs hun bloedverwanten ; kinderen van een man trouwden met de kinderen van zijn zuster, daar deze tot een andere familie behoorden en in een ander dorp geboren waren. Er waren bijna geen kinderen in de streek.

Dit alles werd overal voortverteld. Gewone mensen durfden zich in die streek niet wagen.

Zo was de toestand rond 1935. Was het daar werkelijk zo erg? De Baluba zijn geneigd andere stammen zwart te maken en zichzelf op te hemelen ; zij hebben goede zeden, schone gezinnen en veel kinderen ; zij hechten zich aan de Blanken, studeren in de scholen en doen het werk van klerken, ziekendieners, onderwijzers en politiemannen ; maar zij zouden moeten leren de andere stammen te geven wat hun toekomt. De agenten van de staat en van de gezondheidsdienst, die rond 1940 bij de Balualua reisden en de families opschreven, zeiden evenwel ook : Zij hebben alle jaren een andere vrouw.

Zo belandde ik in de eerste dagen van 1938 bij de Balualua. Het bleek gauw dat zij vooruit wilden. Zij waren lelijk onder de indruk van al het kwaad dat men over hen vertelde en van de verlatenheid waarin men ze liet. Zohaast zij voelden dat zij een missionaris hadden die hen verstond, hebben zij alle vreemde catechisten buitengegooid : zij waren het toch die hun faam overal bedorven. De Balualua sprongen moedig in de plaats, en namen het werk over.

Zij hadden nog een tweede goede kant : zij betaalden geen bruidschat voor hun vrouwen. De Batshoko pochten daar wel mee, maar vroegen toch geld in het geheim. De Balualua betaalden niets, al gaven zij wel enige geschenken en tegengeschenken : palmwijn en wildvlees, soms enkele kippen en zelfs een geit, maar dit was nog geen „bruidschat". Alleen sommige families betaalden tot tien *biuma*, aldus bijv. de familie van hoofdman Lumpungu, maar onder meer dáárom heb ik die familie altijd als van vreemde oorsprong beschouwd, van de Basongo ; dat zijn de lieden die vertellen : „De Balualua kwamen van over de Luwete uit de streek van Kamayi ; zij staken de Luwete over achter de Akena Kaji, achter het dorp van Mapuba, over een *kajila* (brug van slinger-

planten, de gekende *tshilalu tsha nkanga ya mapanda ne mabondo,* het vlechtwerk uit nkanga-vezels van mapanda- en mabondo-palmbomen) ; zij kwamen aan de Kapelekese achter Minkole en lager tot aan Kalumbu en Lumpungu, waar zij nog zulke apenbruggen wierpen." Apenbruggen nu zijn het kenmerk van de Oost-Baluba en de Basongo. De ware Balualua echter betaalden geen *biuma.*

De *biuma* nu was sedert jaren een zeer omstreden onderwerp onder de Blanken van Kasayi. De enen zeiden : *biuma* betalen is goed, *biuma* verstevigen het huwelijk ; zonder *biuma* zouden de Zwarten voortdurend hun huwelijk verbreken ; nu durven zij niet, omdat zij hun geld niet zouden wederkrijgen ; ofwel zenden de schoonouders hun dochter naar haar man terug, omdat zij geen geld hebben om de *biuma* terug te betalen. Daarom luidde het ordewoord in Kasayi : niemand christelijk trouwen als hij geen *biuma* betaald heeft. En dat was bij de Baluba, gelet op hun gebruiken, voorzeker zeer goed. Dus ging de missionaris tegen de Batshoko zeggen : Om christen te worden, moet ge eerst trouwen en trouwen met *biuma* ! Doch dat viel daar minder mee.

De anderen zeiden : Wat, *biuma* een waarborg voor de stevigheid van het huwelijk ! Een enkele keer misschien zal een arme sukkelaar daarvoor zijn vrouw houden ; maar anders bij de heidenen, op vier huwelijken die verbroken worden, zijn er reeds drie verbroken door de ouders terwille van de *biuma,* omdat zij van een nieuwe schoonzoon meer kunnen krijgen dan van de eerste. Het betalen van *biuma* maakt het huwelijk tot een handelszaak ; het neemt te veel de vaders in beslag en ontneemt daardoor alle vrijheid aan de dochter ; het verhindert alle genegenheid en liefde tussen de verloofden ; vandaar al die ongelukkige, liefdeloze huwelijken. Naarmate de *biuma* stijgen, komt men meer en meer tot gesjacher met de meisjes en tot de grootste misbruiken :

de ouders, of andere verwanten, nemen van verscheidene zijden *biuma* aan en betalen niets terug ; in zulk geval kan een dochter nooit meer een gerust huwelijk aangaan ;

de ouders beletten de christenen een kerkelijk huwelijk aan te gaan, omdat zij de tussenkomst van de missionaris vrezen en liever vrij blijven om het huwelijk te verbreken gelijk zij willen ;

de ouders roepen een getrouwde vrouw naar huis, van haar man weg, om deze te dwingen nog meer *biuma* te betalen ;

de ouders verkopen hun kinderen om met het geld hun schulden te betalen ;

de ouders zenden hun dochters *ku bundumba* ; zij willen geen huwelijksgeld, maar geven hun dochter voor een tijd aan een rijk man, bijv. een klerk, mits enige „geschenken" die zij nooit moeten teruggeven ;

de ouders dwingen hun dochter tot een huwelijk dat geen huwelijk is ;

de weduwen worden overgeërfd om hun waarde aan *biuma*.

Tegenwoordig zijn de *biuma* zó gestegen dat alle Blanken nu zeggen : Het is te veel, het kan niet meer zijn ! Zij komen immers alle dagen voor de misbruiken te staan die er uit volgen. Maar in 1935 was de zaak nog fel betwist ; alle oudere Blanken vonden het een goed systeem voor de Zwarten ; verstandige lieden echter zeiden met het oog op de Balualua en Batshoko : Ge moet de gebruiken van de streek inzien.

Dus kwam ik voor de Balualua te staan, die geen *biuma* betaalden, en voor de vraag : zouden we ze dopen ? Maar de Balualua wilden vooruit. Zij kregen een missie, doch vóór hun doopsel zei ik hun : Het christelijk huwelijk erkent maar één vrouw om die en die redenen ; geen proefhuwelijk gelijk bij de andere stammen.

Hoe is die zaak afgelopen ?

De Balualua zijn talrijk opgekomen voor het doopsel, oud en jong, getrouwden en ongetrouwden. Ik heb geen enkele Mulualua weten teruggaan om eerst te trouwen. Zij werden gedoopt, gehele groepen. Dan moesten de ongetrouwden nog een vrouw zoeken en trouwen. Zij gingen en kwamen terug met een verloofde en plaatsten ze in de lering voor het doopsel en het huwelijk. Niet één bleef er eerst mee leven in een proefhuwelijk. Zelfs later, als de *biuma* toch ingeslopen waren, bleven zij zeker nooit weken en maanden lang er mee zitten. Nooit zag men een Mulualua-vrouw in de voorbereiding tot het huwelijk, een kind van haar verloofde medebrengen.

Alle reizende missionarissen weten welk een lastige karwei het

is om de christenen, die met hun verloofde samen leven, naar de missie te brengen voor het vast kerkelijk huwelijk.

Hoe gaat dat bij Baluba, en bij alle *biuma*-betalende stammen? De christen is meestal onmachtig om zijn verloofde naar de missie te brengen : de schoonvader wil niet, die moet eerst nog zoveel en zoveel *biuma* krijgen. Zelfs als hij alles kreeg wat overeengekomen was, zal hij de dag dat de vrouw naar de missie moet gaan, nog dit en dat weten bij te vragen. De gelegenheid is immers te schoon om nog iets te vragen. De trouwer mag nu tegen zijn schoonvader geen enkel hard woord zeggen, niet de minste bedreiging met afbreken uiten ; hij moet zwijgen. En dan doet de schoonmoeder nog haar beklag, dat de dochter voor zo lang en zo ver zal weggaan ; en de dochter heeft ook nooit levensmiddelen genoeg gereed om mee te nemen. Wat kan een christen daar tegen doen? Ja, dat was een lastig werk bij de Baluba.

Bij de Balualua had de reizende pater daar geen moeite mee, de koppels kwamen vanzelf. We hadden wél last om een Muluba getrouwd te krijgen. Soms was er een Muluba in de streek in dienst van de Staat of van Blanken ; hij had een verloofde meegebracht ; zijn schoonouders hadden ze vrijelijk meegegeven. Maar om het koppel getrouwd te krijgen, dat kostte meer schrijfwerk en palabreren dan voor vijftig Balualua.

Wat was de reden van dit verschil?

De echte reden er van was dat bij de Balualua er nooit spraak van *biuma* was. „Hoeveel *biuma* hebt ge gekregen van uw schoonzoon?" vroeg ik aan een ouder van het meisje.

„Nog niets", zei hij, „niets dan wat palmwijn en een paar kippen."

„Moet ge dan vóór hun huwelijk geen *biuma* hebben?"

„Waarom? Ik heb niets nodig ; later als ik iets zal nodig hebben zal hij ook wel iets geven."

Hoe zijn we hier ver van de *biuma* betalende stammen, waar vader altijd iets nodig heeft, waar vader, en geheel de familie zelfs, niet werken en geen inkomsten zoeken, vermits zij zich voor hun noodwendige uitgaven geheel op de schoonzonen verlaten? Die moeten altijd in alles voorzien.

Waar weinig *biuma* betaald worden, is ook weinig veelwijverij. Waar veel veelwijverij is, moeten veel *biuma* betaald worden. De *biuma* volgen op de veelwijverij, gelijk een gevolg uit zijn oorzaak

vloeit. De Balualua betaalden geen *biuma* ; zij hadden weinig veelwijverij en daardoor konden al de jonge christenen op behoorlijke leeftijd trouwen. Zij moesten niet wachten tot zij dertig of veertig jaar oud werden, gelijk bij de Baluba.

Langzamerhand begon ik in te zien hoe men er toegekomen was de Balualua te verwijten dat zij elk jaar een andere vrouw hadden. Er was zeker iets van waar, het waren immers heidenen zonder teugel of band op sexueel gebied. Maar het was ook waar, dat bij de Baluba alle jongelingen ongetrouwd liepen en geen vrouw hadden tot op gevorderde leeftijd, terwijl al de Balualua-jongelingen wel een vrouw bezaten of ten minste een verloofde. De Blanken en de klerken schreven die verloofde dikwijls als gehuwde vrouw op, want het is onmogelijk bij de heidenen dag en uur te bepalen dat iemand echt getrouwd is. Het is niet, omdat een Mulualua een vrouw bij zich genomen heeft dat hij het inzicht heeft ze voor goed te houden. Dat is nog maar verloving en verkering, en als hij naderhand die vrouw laat zitten, kan men niet zeggen, dat hij zijn huwelijk verbroken heeft vermits er nog geen huwelijk was. De Baluba zullen niet elk jaar een andere vrouw hebben : zij hebben er eenvoudig geen.

Wat was de uitslag van geheel die werking?

Na tien jaar werking, dus in 1948, waren er bij de Balualua (op de Missie van Luambo : Bambale en Basala meegeteld) in ronde cijfers, een 8.000 christenen. Ze konden ongeveer aldus ingedeeld worden : 2.000 gezinnen (dus 2.000 mannen + 2.000 vrouwen), 2.000 kinderen en 2.000 ongetrouwden, meestal jongens. De helft van onze mannelijke christenen was dus reeds getrouwd.

Bij de Baluba heb ik ook dikwijls statistieken daarover opgemaakt. Daar waren twee kategorieën christenen : de ouderen waren meestal gedoopt van 1913 tot 1923 ; dan was er een tussenruimte van enige jaren, en naderhand werden nog veel schoolkinderen gedoopt. Neem dus de christenen van de eerste kategorie. Veronderstel dat zij 15 of 20 jaar oud waren toen zij gedoopt werden ; dan waren zij in de jaren 1935 ook 30 of 40 jaar oud. Welnu, ik constateerde dat van al die jonge mannen de helft nog ongetrouwd waren ;

enigen er van leefden met een oude overgeërfde weduwe of zo iets, waarmede zij geen vast huwelijk wilden aangaan. Slechts de andere helft was goed en degelijk gehuwd. Dat was geen normale toestand.

Bij de Bakuba was het nog veel slechter. Bij de Balualua mocht men zeggen dat omtrent alle volwassenen van 20 jaar en meer, gehuwd waren ; de 2000 ongehuwden waren schooljongens of daar omtrent.

Hielden die huwelijken? Ja, iedereen stond daar verwonderd over. Vroeger zei men : de Balualua hebben ieder jaar een andere vrouw ! En nu : al die huwelijken hielden ! Dat klonk ongelooflijk. Ook de agenten van de Staat en van de gezondheidsdienst moesten het bekennen : er is hier heel wat veranderd, het is niet meer alle jaren een andere vrouw !

Na tien jaar was er nog geen enkel huwelijk voor goed verbroken. Er was soms wel wat gekibbel, maar dat gebeurt overal waar er mensen zijn. Er was maar één geval : een dochter die met een Mulualua trouwde ; we dachten, dat zij ook Mulualua was, maar op zekere dag trok haar familie de Kasayi over naar Portugees Angola en zei : We zijn Badinga ! En zij namen hun dochter mee. De Mulualua, spijts alle geloop, kreeg ze nooit terug. In Angola staan ze ook niet gaarn hun volk af. Na tien jaar was zelfs geen enkele christen veelwijver. Wel een bewijs dat de ware band van een huwelijk niet bestaat in *biuma* of in dwang. De liefde bij de Balualua was er, omdat het huwelijk vrijelijk kon aangegaan worden, zonder dwang en zonder hinder van de ouders. Bij de *biuma*-betalende volken is de wederzijdse liefde onmogelijk gemaakt : de ouders denken maar op hun geiten en stoffen en geld, en de vrouw wordt niet meer vrij gelaten.

Bij de Balualua zochten de meisjes gewoonlijk een christen om mee te trouwen, want, zeiden ze, het christelijk huwelijk is goed, omdat de man met ons dan niet meer kan doen wat hij wil, gelijk bij de heidenen. Bij de Baluba laten de ouden dikwijls hun meisjes naar school niet gaan en laten zij ze niet dopen en niet trouwen met een christen, om met het kind vrijelijk te kunnen sjacheren.

Hadden die nieuwe huwelijken kinderen? Op zekere dag zaten wij confraters samen, met de statistieken van de missiën van het Vicariaat in handen. „Zie eens het getal kinderen bij de Balualua,"

zei er een, „er is nog niet één kind per gezin ! In alle andere missiën is er 1,5 of 2 kinderen, de Balualua komen achter al de anderen !"

Ik antwoordde : „Ga even het aantal geboorten in het jaar na ; reken eens uit hoeveel geboorten dat geeft op 1000 christenen. Dan komen de Balualua aan de kop, samen met de Babindi, die toch bekend staan voor hun groot aantal geboorten !"

In het verloop van die tien jaren was er bij de Balualua ook op ander gebied veel verandering gekomen. Er kwam veel meer geld in de streek. Zij plantten katoen en dat bracht een schone stuiver op ; zij verkochten hun maniok, maïs en aardnoten. Aan de andere kant rezen er overal factorijen op. De Balualua verkregen een zekere welstand ; zij leerden kleren dragen en op de fiets rijden. De streek was niet meer te herkennen, niet meer afgezonderd. Zij kregen onderricht en opvoeding op school en de knapsten veroverden ook een plaats van klerk op de missie, bij de Staat of bij de Blanken. Van menseneterij was lang geen spraak meer. Zelfs al de oude rommel van *munienge* en *mikishi* (bijgelovige praktijken) en erotische dansen geraakten vergeten. De Balualua kregen een goede naam in heel Kasayi.

Wat heeft hen zo ver gebracht? De Balualua hebben zeker heel wat gaven, doch de omstandigheid dat zij voor hun vrouwen geen *biuma* moesten betalen, en dat zij daardoor ongehinderd konden trouwen en eerbare gezinnen stichten, heeft ongetwijfeld ten goede gewerkt.

Helaas, die toestand heeft daar ook niet kunnen duren. Naarmate er geld in de streek kwam, naarmate de Balualua meer betrekkingen met de buitenwereld kregen in diezelfde maat voerden zij ook de *biuma* in. De ouders konden aan de bekoring niet wederstaan ; zij hadden soms een schuld te betalen, en de gelegenheid om van hun schoonzoon een paar geiten of een paar honderd frank te eisen, was te schoon. Zij begonnen ook *biuma* te vragen, eerst weinig, later meer. Naarmate zij meer *biuma* vroegen, kregen de missionarissen ook meer last met de schoonvaders en met het proefhuwelijk der christenen. De Staat wou er paal en perk aanstellen en zei : „Ge moogt niet meer dan 1000 fr. vragen." In alle andere streken betaalde men veel meer. Maar wie kan een stroom tegenhouden? Lumpungu, het Musongo-hoofd, die ik reeds ver-

noemde, zei : „Ge hebt het gehoord, ge moet duizend frank voor uw dochters eisen ; de Staat heeft het gezegd. Geen christen mag met zijn verloofde naar de missie gaan, vooraleer hij duizend frank betaald heeft !" Lumpungu had veel te zeggen in de streek ; hij was het hoofd van de sector. Maar Lumpungu kon evenmin de *biuma* opleggen als de missionaris ze kon tegenhouden. De *biuma*-kwestie regelen, gaat niet ; de schoonvader in zijn huis staat immers almachtig tegenover zijn schoonzoon. De *biuma* kunnen maar afgeschaft worden door de oorzaak er van weg te nemen : de veelwijverij.

Bij de Basala Mpasu

Juist naast de Balualua zijn de Basala Mpasu gevestigd. Dat is een geheel ander „ras". Rond 1938 waren zij evengoed menseneters, even ongekleed, even wild en afgezonderd als de Balualua. Maar het *biuma*-systeem verschilde geheel en gans. Dit wisten we dan echter nog niet zo goed.

We bemerkten eerst maar dat de Basala Mpasu veel trager afkwamen voor het doopsel ; en als we dan enige christenen hadden, konden zij veel moeilijker aan een vrouw geraken. De christen zoon van hoofd Muanda had een verloofde en bracht ze naar de missie ; maar hij kon aan geen geld geraken om de *biuma* te betalen. Zijn vader had vier vrouwen en had koeien lopen ; hij hielp zijn zoon niet. „Ik kan toch geen koe verkopen ; ik kan toch geen vrouw wegzenden !" En zijn zoon kon niet trouwen.

De Basala betaalden *biuma*, veel *biuma*. Dat hadden zij geleerd van de Oost-Basala aan de Luluwa waar heel veel Basongo zaten. Deze brachten er de menseneterij in en de veelwijverij en de *biuma*. De Oost-Basala hadden weinig of geen kinderen. De Basala van de Luwete waren zo diep niet gezonken, maar waren toch aangetast.

Het was maar naderhand dat we hun noodlottig *biuma*-systeem leerden kennen. Alle kleine kinderen werden er door hun ouders „verkocht", alle meisjes zeker en ook veel jongens. Voor een jongen gaf men een geit ; voor een meisje twee of drie geiten. De ouders vonden dat heel gewoon ; als zij een schuld moesten betalen, verkochten zij hun kind. Die kinderen gingen bij de nieuwe baas

inwonen en werden er in de klan ingelijfd ; niemand lette er nog op. Maar nooit toch vonden die kinderen er de genegenheid, liefde en steun, als van een vader en moeder. Zo hadden rijke kinderloze hoofden hele dorpen gekocht volk. Kabuite, broeder van Bumba der Bena Kabanse, had wel twintig jonge dochters, alle gekocht als ze nog klein waren. Enige er van zouden ze aan een broeder of zoon of slaaf ten huwelijk geven ; de andere zouden ze wel aan de man brengen voor veel geld : twintig geiten, niet minder. Het waren natuurlijk maar de rijke veelwijvers, die dat konden betalen. Het was dus een winstgevende handelszaak.

We ontdekten dit alles maar in een groot palaber. Een van die weinige christenen aldaar had een vrouw getrouwd. We hadden aan de ouders van het meisje gevraagd of alles in orde was ; deze hadden geen bezwaar tegen het huwelijk en het paar werd kerkelijk getrouwd. Doch na een tijd legde de „eigenaar" van het meisje er de hand op en zond ze naar een andere man. Die eigenaar had immers geen *biuma* gekregen of niet genoeg ; hij was niet geraadpleegd geworden en hij had ook de moeite niet gedaan om ons vóór het huwelijk te verwittigen. De christen kon er niets tegen doen ; hij verliet de streek en ging in dienst bij de Blanken. En toch na lang palabreren en met de welwillende tussenkomst van de Staatsagent, hebben we dit palaber effen gekregen. Daarmee waren we verwittigd.

Keer op keer kregen we nieuwe gevallen. Een christen der Basala kwam met zijn verloofde naar de missie ; de vrouw beloofde dat ze zou blijven en trouwen met de christen spijts alle moeilijkheden. Deze vertoonden zich gauw : de vrouw was reeds aan een of andere veelwijver toegezegd die voor haar iets betaald had ; het is steeds moeilijk te weten hoeveel ; ze spreken elkaar gedurig tegen. De veelwijver eist nu eens de vrouw op ; een dag later vraagt hij twintig geiten ; dan moet hij weer de vrouw hebben. Er is groot palaber in het dorp. De christen wordt aangeklaagd bij het hoofd of de rechtbank ; hij krijgt van de kat met negen staarten (chicote), plus boete en wordt ten slotte naar de missie gezonden om de vrouw terug te halen. Zelf durven zij niet komen ; ze zouden trouwens de vrouw niet krijgen ook ; onze christenen moeten immers kunnen trouwen het koste wat het wil, en een gezin stichten ; er is geen andere uitweg om dat volk weder op te helpen. De

christen zelf verlangt niet beter dan dat de vrouw zou blijven ; de vrouw ook ; zij is dikwijls maar een meisje van vijftien tot twintig jaar, en heeft volstrekt geen lust om naar de oude veelwijver te gaan aan wie ze reeds verkocht is.

Maar ginder in het dorp gaat het palaber voort : aanhoudingen, gevechten, bedreigingen. De eigenaar van het meisje is er gerust in ; het is hem gelijk van wie hij zijn geld krijgt. Maar de veelwijver eist zijn vrouw, ofwel zijn geld, edoch voor één geit vraagt hij er ten minste twee of drie terug. De familie van de christen heeft zoveel geld niet, of toont zich weinig geneigd hun geld in zulk palaber te steken. Het hoofd en de rechters trekken partij voor de veelwijver ; ze weten wel waarom. Daarna gaan zij tegen de vader van het meisje en vervolgens tegen de moeder tekeer en dreigen met alle mogelijke straffen. Zij zenden de moeder naar de missie, waar zij twee dagen, vier dagen bij haar dochter verblijft. Zij deelt haar kind al de schrikkelijke dingen mee, die in het dorp gebeuren. De dochter wederstaat nog, maar moeder dreigt dat zij zich zal ophangen, en dit zijn bij dat volk niet altijd ijdele bedreigingen. Op zekere morgen zijn moeder en dochter naar hun dorp. We kunnen ze niet binden.

Zo verliepen die palabers bij de Basala vijf of zes jaar lang. Als de vrouw niet meewil, is er niets aan te doen. De Basala zijn geen Balualua ; bij de Basala is alles vrouwenhandel en geldverhandeling ; de oude veelwijvers zijn almachtig.

Maar door al die palabers te verliezen, hebben we geleerd hoe ze te winnen. Een verstandige staatsagent kan met weinig woorden veel bekomen. Hoofd Isandji eiste een van zijn jonge verloofden op, maar de agent kon hem doen verstaan dat hij beter zijn geld zou terug vragen, niet te veel, juist maar wat hij zelf betaald had. Het lukte en de christen kon trouwen. Geen jaar later liep nog een van de jonge vrouwtjes van Isandji met een christen weg en Isandji moest weer lossen. Daardoor veranderde de toestand. Zo iets wordt rap voortverteld ; de christenen kregen er moed op, de meisjes grepen naar hun vrijheid, de ouden werden kalm en handelbaar, en de rechters werden voorzichtig.

BIJ EEN FEESTBOEKJE OVER JAN VAN RIEBEECK EN EEN JONGE NATIE

Zuid-Afrika's Erfenis (1652-1952). Ontworpen en uitgegeven door het Staatsinlichtingskantoor (Pretoria [1952]); 64 ongenummerde blzz.

De ondertitel van dit rijk geïllustreerde, met talrijke kaarten en met gekleurde portretten voorziene feestboekje luidt : Het verhaal van de blanke beschaving in Zuid-Afrika van de landing van de eerste Hollandse nederzetters met Jan van Riebeeck tot op heden.

Een verhaal in de gewone betekenis is het niet geworden, wel een verzameling van korte, aantrekkelijke overzichten van historische, geografische, staatkundige, politieke, demografische, taalkundige en economische aard, waardoor men een fris beeld van de jonge natie verkrijgt.

Aanleiding tot het schrijven en het verspreiden op grote schaal van deze brochure was de herdenking van de stichting der blanke volkplanting aan de Kaap de Hoop door de Nederlander Jan van Riebeeck 300 jaar geleden.

In hetzelfde jaar (1652) dat de Vlaamse Kapucijn Joris van Geel — aan wie we het handschrift van het oudste Bantoe-woordenboek te danken hebben — door opgezweepte Inlanders in de buurt van het huidige Matadi, werd neergeknuppeld en er zijn dood vond, stichtte Jan van Riebeeck een verversingstation aan de voet van de Tafelberg.

Jan van Riebeeck werd in 1618 te Culemborg geboren. Dit Gelders stadje aan de Lek was tot 1795 een onafhankelijk gebied dat vele voortvluchtigen tot verblijfplaats diende. Ongetwijfeld hebben heel wat van de zestig duizend Zuidnederlandse immigranten een schuilplaats in het destijds beruchte stadje gevonden. Daar was men veiliger dan elders. Onlangs heeft Prof. E. Blancquaert

(Gent) in een recensie van de magistrale *Herkomst en groei van het Afrikaans* door Prof. G. G. Kloeke (Leiden 1950) het vermoeden geuit dat Jan van Riebeeck van Zuidnederlandse afstamming zou kunnen zijn (zie : *Tijdschrift voor Levende Talen*, 1951, blz. 10-23). Archivaris Dr. M. Gysseling, leerling van Prof. Blancquaert, is hem bijgesprongen en heeft in *Wetenschappelijke Tijdingen* (1952, blz. 89-90) bekend gemaakt dat in de 15e en 16e eeuw in Vlaanderen herhaaldelijk Van Riebeke's worden vernoemd.

Jans moeder, Elizabeth, was de dochter van Govert Anthonisz van Gaasbeek, burgemeester van Culemborg. Jan was voogd over twee nichtjes, Elisabeth en Sebastiana van Opdorp, die met hem de reis naar de Kaap meemaakten. Hij trouwde in 1649 met Maria de la Quellerie, de dochter van een Waals predikant. Dit alles wijst naar Zuid-Nederland. Uiteindelijk zal het geslacht Van Riebeke herkomstig zijn van de hoeve Riebeke onder Opbrakel, meent archivaris Gysseling, die zijn gegevens putte uit de oorkonden en renteboeken van de abdij Sint-Martens-Bosse (Rijksarchief te Gent).

Wat er ook van zij, sedert Jan van Riebeeck aan de Kaap landde, is de historie in de zuidelijke punt van Afrika haar gang gegaan en is uit het verversingstation een natie gegroeid, die meer dan eens in het wereldbeleid haar stem heeft laten horen en thans in conflict ligt met de Organisatie der Verenigde Volken betreffende de toekomst van Zuid-West-Afrika ; een jonge natie die in zekere mate de wereldopinie trotseert door haar houding tegenover de naturellen en kleurlingen welke de grote meerderheid van haar bevolking uitmaken. Dit alles wijst op een zekere kracht, want een zwak volk zou die ongelijke strijd niet kunnen volhouden.

Of het goede recht langs de kant van de Zuidafrikaanse Unie ligt, zou haar regering voor de wereldopinie moeten trachten te bewijzen, o. m. in brochures als de onderhavige. Europa is niet genoeg op de hoogte van de gecompliceerdheid van de bevolkingsverhoudingen in de Unie, en zeker niet genoeg over wat zij voor de opvoeding en het welzijn van de Inlanders doet en uitgeeft. Wel vernemen we in de brochure dat men heden over heel de Unie scholen aantreft waar zowat een millioen niet-Blanke kinderen zich voor het leven kunnen bekwamen en dat er in Fort Hare een universiteitsinrichting voor niet-blanke studenten bestaat. Ook over de gezondheids- en

welzijnsdiensten wordt een woord gerept, maar wat hier en elders geboden wordt, weegt niet op tegen de geschriften dergenen die de Unie om haar beleid tegenover de niet-Blanken ter verantwoording willen roepen. Het volstaat niet te zeggen tegen hen die de Unie-regering verwijten toesturen, dat het gemakkelijk is raad te geven of kritiek uit te oefenen, wanneer men zelf niet voor de moeilijkheden staat ; dat het de roeping van de Afrikaners is de blanke beschaving in Zuid-Afrika te vrijwaren en verder uit te bouwen ; of dat de politiek der apartheid ten doel heeft de blanke bevolking het bestuur van 's lands zaken te verzekeren, vermits zij het is die van Zuid-Afrika- oorspronkelijk een woestenij-gemaakt heeft wat het thans is. Er dient ook met andere middelen te worden ingegaan tegen het wanbegrip of vooroordeel dat in verscheidene landen tegenover de politiek van de Unie heerst. Meer voorlichting betreffende de vele, uiterst ingewikkelde, misschien onoplosbare problemen voor dewelke de Unie staat, is zeer gewenst, niet het minst in de Lage Landen bij de Zee waar men Zuid-Afrika, vooral om redenen van verwantschap, een goed hart toedraagt.

Kongo-Overzee.

BOEKBEOORDELINGEN

N. van Everbroeck, *Religie en Magie onder de Basakata* (Brussel 1952, Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut) ; 250 p., kaart ; fr. 200.

Basakata is de naam in Kongo door vreemdelingen aan de Basaa gegeven en bij uitbreiding tevens aan de Bajia, de Batou, de Babai en de Batere, die alle ten Zuiden van het Ibya-meer (op de kaarten Leopold II-meer) gevestigd zijn ; zij spreken eenzelfde taal, houden er dezelfde zeden en gebruiken op na en zouden met de Bateke en Bakongo verwant zijn. Zij leven in clanverband en huldigen het matriarchaat ; ontegensprekelijk maken zij één volksstam uit.

Schrijver heeft als missionaris zeven jaren dagelijkse omgang met deze inboorlingen gehad en heeft al die tijd feiten-materiaal verzameld. Hij schreef zijn boek om zijn jonge confraters van Scheut een idee te geven van wat „in het gemoed en de verbeelding der Basakata omgaat, en om ze vertrouwd te maken met uitdrukkingen en spreuken die de Basakata gebruiken in de omgangstaal".

Hij die zich aan de bescheidenheid van de auteur zou laten vangen en een min of meer vulgariserend werk zou verwachten, komt bedrogen uit, want we staan hier voor een uitdieping van het religieuze leven en van al wat er mee in verband staat, zoals er maar zelden voor een bepaalde volksstam wordt ondernomen. Het is grondig ethnografisch werk dat van grote speurzin en kennis — ook taalkennis — getuigt.

Ten gerieve van niet-Nederlandssprekenden werd vooraf een zeer beknopt overzicht in het Frans van het werk gegeven. Het loont de moeite het hier over te schrijven, omdat het een juiste indruk geeft van de waardevolle inhoud van deze monografie : „Cette étude, écrite à l'intention des missionnaires travaillant dans les régions habitées par les Basakata [Congo Belge], a pour but de les aider à mieux pénétrer la psychologie et le pourquoi des us et coutumes de leurs ouailles.

Subissant le contre-coup des forces naturelles, aux prises dans sa vie quotidienne avec la chance et la malchance, le bonheur et le malheur, le bien et le mal, la santé et la maladie, la vie et la mort, ne pouvant admettre que la mort physique soit le point final d'une existence humaine, le Mosakata s'est ingénié à imaginer les causes qui suscitent les phénomènes de la nature et règlent la vie ainsi que la survie humaine.

Il s'est forgé une philosophie, non pas logique et abstraite, mais empirique et concrète, qui lui fournit la solution de tous les problèmes de la vie ordinaire. C'est d'après cette conception du monde qu'il a établi le critère du bien et du mal, qu'il détermine son comportement quotidien, ses us et coutumes.

La description et l'analyse de ces causes — forces supranaturelles et magiques — qui influencent la vie du Mosakata, font l'objet de la présente étude."

Op de zeventien hoofdstukken volgt een „Slot" van zeven regels. We hadden graag gezien dat in de plaats van dit slot een samenvatting of een besluit, dat de omvang van ten minste een hoofdstuk zou gekregen hebben, ware gekomen. De hoeveelheid geschriften die op elk gebied aller wetenschappen verschijnt, is thans zó groot geworden dat men niet alles grondig kan lezen wat er over zijn vak wordt gepubliceerd.

Nu kunnen de schrijvers hun lezers zeer tegemoet komen door een samenvatting van niet te geringe omvang van hun werkstuk te geven : een objectieve aanduiding van de plaats die het eigen werk in de vakliteratuur inneemt, met een helder geformuleerd weergeven van wat bereikt werd. Toegegeven dat dit lang niet gemakkelijk is. Om een goed résumé van zijn werk te geven, moet men zich een zekere tijd geheel buiten de eigen gedachtengang weten te plaatsen, zijn eigen werk beschouwen als het voortbrengsel van een ander. Toegegeven ook dat elke dag van een missionaris met belangrijke bezigheden en met duizend en één beslommeringen is gevuld en dat hij minder dan wie ook de vakliteratuur kan bijhouden. Mijn opmerking wil dan ook geen aanmerking zijn, alleen maar een wens, een raad die bij gelegenheid zou kunnen gevolgd worden.

We hebben over de wetenschappelijke bedrijvigheid onzer missionarissen in Kongo niet te klagen, nu minder dan ooit, want

slag op slag verrassen zij ons in de laatste tijd met geschriften van hoog gehalte, de missionarissen van Scheut niet het minst. In de conventie tussen de H. Stoel en de Onafhankelijke Kongostaat (1906) staat het volgende te lezen : „6º Les missionnaires s'engagent à remplir pour l'État et moyennant indemnité, les travaux spéciaux d'ordre scientifique rentrant dans leur compétence personnelle, tels que reconnaissances ou études géographiques, ethnographiques, linguistiques, etc." Zij hebben zich aan die verplichting nooit onttrokken en hun publicaties zijn jaar op jaar wetenschappelijk gaver geworden.

De tijd lijkt ons thans gekomen om degenen onder hen, die neiging en aanleg voor wetenschappelijk onderzoek in Kongo vertonen, van de gewone missionaris-bezigheden te ontslaan, opdat zij zich ten volle zouden kunnen geven aan hun taak van onderzoeker. Het zou op alle gebied niets anders dan winst betekenen.

A. B.

Paul Radin, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker* (Zürich 1951, Rhein-Verlag) ; 127 p. ; 8 Zw. fr.

Dit werk dat in de reeks *Albae Vigiliae* (Neue Folge, Heft XI) verscheen, is, zegt de schrijver in het voorbericht „ein Versuch, die religiöse Erfahrung der Primitiven in ihrer Wirklichkeit, mit den Worten derer darzustellen, die solche Erfahrungen hatten und imstande waren, sie auch auszusprechen". Het ontstond uit lezingen aan Zweedse universiteiten gehouden, en bevat de volgende hoofdstukken : 1. *Theoretiker und Ethnologen* ; 2. *Die Grundelemente religiöser Erfahrung* ; 3. *Der Begriff des Uebernatürlichen und Heiligen* ; 4. *Das religiöse Objekt : Geister und Götter* ; 5. *Die höchsten Wesen.* Meer dan eens oefent Radin scherpe kritiek uit op de mening van sommige vakgenoten ; hij meent zich daartoe gerechtigd „weil sie sich... vorwiegend mit den magischen Begleiterscheinungen der religiösen Erfahrung, nicht aber mit dieser selbst befasst haben, und weil sie sich der Voreingenommenheiten, mit denen sie an ihr Thema herangingen, anscheinend nicht bewusst waren".

Enkele van de in dit boek ontwikkelde gedachten en denkbeelden kan men gedeeltelijk terugvinden in Radin's vroegere, thans uitverkochte boeken : *Primitive Man as Philosopher* en

Primitive Religion. Het nieuwe werk (een vertaling uit het Engels) richt zich, zoals alle andere die in de reeks „Albae Vigiliae" verschenen, zowel tot de vakkundigen als tot de humanistisch geïnteresseerde leken. Een inhoudsopgave bleef achterwege. We vragen ons af : waarom? Een wetenschappelijk stuk van enigszins betekenende omvang behoort, onzes inziens, aan het begin een scherp gestelde vrij gedetailleerde inhoudsopgave te hebben, omdat de lezer van de aanvang weten moet wat hem zal verteld worden ; dat bereidt de geest voor. V. D. W.

C. Howard, *West African Explorers*. Selections Chosen and Edited by... With an Introduction by J. H. Plumb (London 1951, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press) ; IX + 598 p. ; 7 s. 6 d.

In de reeks „The World's Classics" verscheen als nr 523, een verzameling van uitgelezen fragmenten uit de werken van bekende en minder-bekende Afrika-reizigers die in de 17e, 18e en 19e eeuw West- en Noord-Afrika zijn binnengedrongen. De oudste geraadpleegde bron dagtekent uit 1623, de jongste is uit 1897. Bedoelde ontdekkingsreizigers zijn : Robert Jobson, Willem Bosman, Mungo Park, Dixon Denham, Hugh Clapperton, Richard Lander, René Caillié, Macgregor Laird en R. A. K. Oldfield, Richard F. Burton, H. D. Trotter, W. Allen en T. R. H. Thomson, William Balfour Baikie, Henry Barth, Mary H. Kingsley. Allen hebben merkwaardige geschriften over hun tochten nagelaten, ofwel nota's en dagboeken die achteraf door vaardige pennen werden verwerkt. Met deze schrijvers is zo goed als heel West-Europa vertegenwoordigd : de meeste zijn Britten, maar Barth is Duitser, Caillié is Fransman en Bosman is Nederlander. Van Willem Bosman zegt het *Biographisch Woordenboek der Noord- en Zuidnederlandsche Letterkunde*[2] door J. G. Frederiks en F. Jos. van den Branden (Amsterdam, L. J. Veen), dat hij op 12 Jan. te Utrecht geboren werd en zeer jong in dienst trad van de Westindische Compagnie. Gedurende zijn veertienjarig verblijf aan de kust van Guinea bezocht hij alle merkwaardige plaatsen en gaf daarvan, na zijn terugkeer in het vaderland, een beschrijving getiteld : *Nauwkeurige Beschrijving van de Guineesche Goud-, Tand- en Slavenkust, nevens alle deszelfs landen, koningrijken en gemeenebesten ; van de zeden der inwoners, hun godsdienst, regering, rechtpleging, oorlogen, trou-*

wen, *begraven* enz. (Amsterdam 1704; 2e vermeerderde druk 1709). Dit werk werd in verschillende talen overgezet (Frans, Duits, Engels, Italiaans) en wordt nog altijd geraadpleegd. Men vindt er goede afbeeldingen in der forten aan de kust.

Dit reisverhaal legt getuigenis af van een grote mate van belangstelling en speurzin. En literair moet het wel zijn waarde hebben, vermits een fragment ervan waardig wordt geacht om in de reeks „The World's Classics" te prijken. Het heeft bij onze afrikanisten nog niet de aandacht getrokken welke het verdient. A. B.

J. F. Carrington, *A Comparative Study of some Central African Gong-Languages* (Brussel 1949, Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut); 119 blz., 4 uitslaande bladen met tekeningen en een kaart.

In dit proefschrift (Londen) behandelt Rev. J. F. Carrington het probleem van de signaaltrommeltaal in zijn geheel. Op de historiek der onthulling van het mysterie der signaaltrommeltaal, na ethnographische gegevens betreffende dit instrument en andere signaaltoestellen, en enkele gegevens aangaande de geographische verspreiding buiten Afrika, namelijk in Oceanië en Zuid- en Midden-Amerika, volgt het taalkundig gedeelte, het hoofddeel van dit werk. Met „some Central African Languages" bedoelt de auteur de talen der volgende stammen : Lokele, Mba, Mbɔlɛ, Olombo, Topoke, Ena, Aŋba en Komo. Van deze stammen worden signaaltrommeltaal-teksten medegedeeld die — benevens hun ethnologische en historische waarde — voor de linguistiek van het allergrootste belang zijn wegens hun archaïsche en stereotiepe vorm. Niet alleen hebben de oude in onbruik geraakte woorden etymologische waarde, maar eveneens wordt licht geworpen op syntactische en morphologische verschijnselen. Ook op dialectgeographisch gebied zijn deze teksten bijzonder interessant. We zien immers hoe er stammen zijn die bij het overseinen van berichten een taal gebruiken die niet dezelfde is als deze van de dagelijkse omgang.

Dit werk, dat helemaal geschreven is in de geest van wat we zouden mogen noemen „de eenheid van toon en taal", treft vooreerst door zijn hoog wetenschappelijk gehalte, maar vooral, en dit verhoogt nog in ruime mate zijn verdienste, stimuleert het tot verder soortgelijk werk. Dit wordt in ruime mate vergemakkelijkt door het feit dat ons in dit werk als het ware de methode hiertoe

wordt aan de hand gedaan. Een vragenlijst kan opgesteld worden met de gegevens die we op blz. 82 opgesomd vinden : 1. *Gong-phrases representing objects and persons* (48 mogelijkheden) ; 2. *Phrases associated with special functions* (10 in getal) ; 3. *Special alert signals* ; 4. *Names of villages* ; 5. *Names of individuals* ; 6. *Specimen complete messages.* Hierbij kunnen nog gevoegd worden de verschillende benamingen van de hoge en de lage toon, zoals we dit uitgewerkt vinden op blz. x van *Tonologische Schets van het Tshiluba* (A. Burssens). De benamingen van de signaalinstrumenten en hun onderdelen kunnen volledigheidshalve hier eveneens vermeld, alhoewel deze eerder tot het domein van de ethnologie behoren.

Het zou een reuzetaak zijn al de boven vermelde gegevens te verzamelen voor elke plaats waar de signaaltrommel gebruikt wordt, maar dit materiaal zou voor de historische en dialectgeographische taalwetenschap van de allergrootste waarde zijn. De *Commissie voor Afrikaanse Linguistiek* (Tervuren) zou, in aansluiting bij het ontworpen dialectgeographisch onderzoek, de uitvoering hiervan mogelijk kunnen maken. We dienen er echter bedacht op te zijn dat met bekwame spoed moet gehandeld worden, omdat we te doen hebben met uitingen van het inlandse leven die met verdwijning bedreigd zijn.

JOHN JACOBS

Michael Ardizzone, *The Mistaken Land.* (London 1951, The Falcon Press), 210 p. ; 8/6.

Dans la presse de Londres on a dernièrement parlé du „Dilemme du Dr. Malan". A celui qui ne voit dans la situation actuelle de l'Afrique du Sud que l'opposition de deux races — la blanche et la noire — ce terme pourrait paraître exagéré.

Mais après avoir lu *The Mistaken Land* on se rend bien vite compte du vrai dilemme confrontant le gouvernement nationaliste de l'Union. Car, on peut être aussi honnête, logique et humanitaire que l'on veut, on peut pencher soit pour le blanc, soit pour le noir, on peut s'inspirer du plus pur esprit chrétien ou simplement du bon sens le plus libéral, quelque solution qu'on veuille apporter aux multiples problèmes de cette communauté plurale hétérogène, il y aura toujours des mécontents. Si ce n'était que cela ! Mais le résultat auquel on arriverait risquerait fort d'avoir des conséquences beaucoup plus graves, voire tragiques.

Pour trouver donc la conclusion la moins dommageable, pour éviter que l'étincelle sud-africaine ne mette le feu aux poudres de l'Afrique entière, il faudrait énormément de doigté, de compréhension, d'humanisme. (Et encore, serait-on capable de réparer tout le mal déjà fait dans le passé?)

Après la lecture de ce petit livre — tout d'actualité et brillant par son objectivité — on est, cependant, en droit de se demander si les hommes actuellement au pouvoir possèdent ces qualités ou si, au contraire, ils ne sont guidés que par un tout autre esprit. André Siegfried dans son *Voyage en Afrique* croit que c'est la peur qui les inspire, la peur d'être submergés par le nombre et la crainte de voir l'intégrité de la race blanche attaquée par le mélange insidieux des Blancs et des Noirs. Il y a du vrai dans cette supposition, mais y aurait-il eu lieu d'avoir peur si l'on avait traité l'indigène de façon différente?

On n'a qu'à réfléchir un instant à ces quelques phrases prises au hasard dans le texte du livre : „L'erreur tragique de l'Apartheid est qu'elle détruit tout espoir." „Les Nationalistes sont irrévocablement liés à une politique qui doit mener au chaos." „Le message qui se véhicule de l'Afrique du Sud à tous les pays limitrophes et aux possessions de la Grande-Bretagne, de la France, de la Belgique et du Portugal, c'est le message du drapeau rouge."

L'auteur (avec un nom italien mais cependant de souche franco-anglaise) a habité l'Afrique du Sud pendant plusieurs années. Contrairement aux écrits de journalistes de passage, son livre est donc le résultat non pas de contacts fugitifs et superficiels, mais bien d'un examen approfondi et de connaissances mûrement acquises d'un résident qui a, de plus, ouvert les yeux et les oreilles pendant une période assez longue pour lui permettre de se faire un jugement impartial, bien raisonné et digne d'être écouté.

Il ne désespère pas de trouver un moyen d'écarter le cataclysme qui menace non seulement l'Union sud-africaine mais le continent entier : „Si l'on veut sauver l'Afrique du Sud du désastre complet qui la menace... ce n'est que par l'intervention d'une force venant de l'extérieur... les Nations-Unies (?)."

Conclusion : livre que doit lire tout homme voulant rester à la page sur l'Afrique et que ne peut négliger de lire quiconque appartient à une des puissances coloniales de l'Afrique.

M. H. C. Willems

U moet bepaald kennis maken met het nieuwe tijdschrift

VOLKSOPVOEDING

BELGISCH-NEDERLANDS TIJDSCHRIFT
VOOR SOCIAAL-CULTUREEL GROEPSWERK

Tweemaandelijks, minimum 64 blz., per jaargang fr. 110

Wordt uitgegeven in samenwerking met de organisaties voor Volksopleiding in Nederland onder de auspiciën van de Directie voor Volksopleiding bij het Ministerie van Openbaar Onderwijs.

Het redactiecomité is samengesteld als volgt :

Voor België : B. Drees, Dr M. Grijpdonck, Leo Magits, Dr R. Merecy, Leo Schevenhels, Dr M. Vanhaegendoren, P. Rock (secretaris).

Voor Nederland : Prof. Dr H. D. de Vries Reilingh, Drs J. A. Bakker, Dr Jop Pollmann, Ph. H. van Praag, R. Beumer (secretaris).

Redactie-adres : P. Rock, Directie voor Volksopleiding, Wetstraat 155, Brussel.

Uit de inhoud van het derde nummer :

1. Ten geleide.
2. Drs A. Kaan, Het sociaal-culturele werk voor werkloze arbeiders te Amsterdam.
3. Dr J. Pollmann, Aesthetische vorming.
4. Mej. Mr. M. A. Klomp, De problematiek van het werk onder de vrouwelijke bedrijfsjeugd.
5. Volkshochschule im Westen.
6. Drs J. Henrick Mulder, De financiering van de vrije sociale en culturele arbeid in Nederland.
7. E. M. van Diffelen, Op zoek naar methoden.
8. H. Wielek, „Andragogik".
9. Mededelingen van de Directie voor Volksopleiding.

Voor de volgende nummers wordt o. a. voorzien :

Prof. Dr P. J. Bouman, Televisie als maatschappelijk verschijnsel.
Prof. Dr J. P. Kruyt, De sociale betekenis van het volkshuiswerk.
A. Kruithof, Discussie — een methode voor volksopvoeding in groepsverband.
C. Louwerse, Readings in the development of Settlementwork.

Een proefnummer wordt op verzoek graag toegestuurd.

DE SIKKEL, ANTWERPEN
en in elke goede boekhandel

KONGO-OVERZEE

Verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September ; elk nummer 96 blz. ; geïllustreerd. — Abonnement voor België : fr. 185. — ; voor Kongo : fr. 185. — ; voor andere landen : fr. 185. —. Redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

LIJST VAN MEDEWERKERS

Mgr. J. Cuvelier, Oud-Apostolisch Vicaris van Matadi ;
Mgr. R. Cleire, Apostolisch Vicaris van Kivu ;
P. Wigny, oud-minister van Koloniën, Brussel ;
R. Godding, oud-minister van koloniën, Antwerpen ;
Prof. Dr. E. de Bruyne, Universiteit te Gent, oud-minister van koloniën ;
Prof. Dr. F. de Mûelenaere, Universiteit te Gent ;
Prof. Mr. G. van der Kerken, Universiteit te Gent, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. V. van Bulck, S. J., Leuven en Rome ;
Prof. Dr. H. P. Blok, Universiteit te Leiden ;
Prof. A. de Ridder, Universiteit te Gent ;
Prof. Dr. J. Wils, Universiteit te Nijmegen ;
Prof. Dr. M. Verstraete, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. ir. L. de Wilde, Rijks-Landbouwhogeschool te Gent ;
Dr. V. Gelders, Leuven ;
Prof. Dr. A. N. Tucker, School of Oriental and African Studies, Universiteit te Londen ;
Prof. Dr. M. van Meerhaeghe, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. A. E. Meeussen, Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren ;
Dr. H. Cornelis, Leopoldstad ;
G. Hulstaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
E. Boelaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
R. van Caeneghem, C. I. C. M., Kasayi ;
Pl. Tempels, O. F. M., Kamina ;
R. Mortier, O. M. C., Businga ;
Dr. E. Possoz, Brussel ;
G. Brausch, M. A. (Rand), Lusambo ;
J. Mertens, S. J., Mpese ;
Dr. J. Grootaert, Leopoldstad ;
E. Willems, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Costermans, O. P., Faradje ;
M. Vanneste, M. A., Antwerpen ;
H. van Thiel, Mill Hill ;
J. F. Carrington Ph. D., Yakusu ;
Dr. L. Ballegeer, Leopoldstad ;
L. Hertsens, M. A., Kilo ;
M. H. C. Willems, Londen ;
L. B. de Boeck, C. I. C. M., Libanda ;
C. M. N. White, District Commissioner, Kasempa, Noord-Rhodesië ;
L. Stappers, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Lekens, O. M. C., Molegbe ; e. a.

Drukkerij George Michiels, N. V., Tongeren